



**TEXTOS SOBRE LA
CABALLERÍA ESPIRITUAL**

IBN 'ARABÎ

**LAS CUARENTA
ESTACIONES DEL ALMA**

ABÎ-L-KHAYR

Versión y edición de
ANDRÉS GUIJARRO

**ARCA DE
SABIDURÍA**



ARCA DE
SABIDURÍA



ARCA DE SABIDURÍA
brinda al lector una cuidada selección de textos clásicos de la literatura espiritual, que se han revelado, a lo largo del tiempo, como hitos fundamentales de la sabiduría trascendente.

Libros religiosos, metafísicos y filosóficos de distintas culturas conforman esta colección que EDAF presenta al público con la certeza de contribuir a la preservación y difusión de algunas de las joyas literarias creadas por el espíritu más elevado del ser humano.

TEXTOS SOBRE
LA CABALLERÍA ESPIRITUAL

LAS CUARENTA ESTACIONES
DEL ALMA
EN SU ASCENSIÓN A DIOS

**TEXTOS SOBRE
LA CABALLERÍA ESPIRITUAL
DEL ALMA
EN SU ASCENSIÓN A DIOS
LAS CUARENTA ESTACIONES
DEL ALMA
EN SU ASCENSIÓN A DIOS**

LA CABALLERÍA ESPIRITUAL
TEXTOS ROSICR

EN SU ASCENSION A DIOS
DEL ALMA
LAS CUARENTA ESTACIONES

IBN 'ARABÍ

**TEXTOS SOBRE
LA CABALLERÍA ESPIRITUAL**

ABÚ SA'ÍD ABÍ-L-KHAYR

**LAS CUARENTA ESTACIONES
DEL ALMA
EN SU ASCENSIÓN A DIOS**

Traducción, estudio y notas de
Andrés Guijarro



EDAF

15.02.10

ARCA DE SABIDURÍA

MADRID - MÉXICO - BUENOS AIRES - SAN JUAN - SANTIAGO

2006

© 2006. Traducción, edición y notas: Andrés Guijarro
© 2006. De esta edición, Editorial EDAF, S. A.

Diseño de cubierta: David Reneses

Editorial Edaf, S. A.
Jorge Juan, 30. 28001 Madrid
<http://www.edaf.net>
edaf@edaf.net

Edaf y Morales, S. A.
Oriente, 180, n.º 279. Colonia Moctezuma, 2da. Sec.
15530 México D. F.
<http://www.edaf-y-morales.com.mx>
edafmorales@edaf.net

Edaf del Plata
Chile, 2222
1227 Buenos Aires, Argentina
edafdelplata@edaf.net

Edaf Antillas, Inc.
Av. J. T Piñero, 1594
Caparra Terrace (00921-1413)
San Juan, Puerto Rico (00921-1413)
edafantillas@edaf.net

Edaf Chile, S. A.
Huérfanos, 1178 - Of. 506
Santiago - Chile
edafchile@edaf.net

Febrero 2006

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (artículo 270 y siguiente del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (CEDRO) vela por el respeto de los citados derechos.

Depósito legal: M. 6.857-2006
ISBN: 84-414-1743-1 978-84-414-1743-4

PRINTED IN SPAIN

IMPRESO EN ESPAÑA

Closas-Orcoyen, S.L. - Poligono Igarsa - Paracuellos de Jarama (Madrid)

Índice

Por ANDRÉS GUIJARRO



	<u>Págs.</u>
Introducción, por Andrés Guijarro.....	9
 TEXTOS SOBRE LA CABALLERÍA ESPIRITUAL	
Sobre el conocimiento de la estación de la <i>futuwwa</i> y de los secretos de esta estación	25
Sobre el conocimiento de la estación del abandono de la <i>futuwwa</i> y de los secretos que contiene.....	41
 LAS CUARENTA ESTACIONES DEL ALMA EN SU ASCENSIÓN A DIOS	
Introducción, por Andrés Guijarro.....	47
Las cuarenta estaciones	65

Index

Introduction	1
Chapter 1	10
Chapter 2	20
Chapter 3	30
Chapter 4	40
Chapter 5	50
Chapter 6	60
Chapter 7	70
Chapter 8	80
Chapter 9	90
Chapter 10	100
Chapter 11	110
Chapter 12	120
Chapter 13	130
Chapter 14	140
Chapter 15	150
Chapter 16	160
Chapter 17	170
Chapter 18	180
Chapter 19	190
Chapter 20	200
Chapter 21	210
Chapter 22	220
Chapter 23	230
Chapter 24	240
Chapter 25	250
Chapter 26	260
Chapter 27	270
Chapter 28	280
Chapter 29	290
Chapter 30	300
Chapter 31	310
Chapter 32	320
Chapter 33	330
Chapter 34	340
Chapter 35	350
Chapter 36	360
Chapter 37	370
Chapter 38	380
Chapter 39	390
Chapter 40	400
Chapter 41	410
Chapter 42	420
Chapter 43	430
Chapter 44	440
Chapter 45	450
Chapter 46	460
Chapter 47	470
Chapter 48	480
Chapter 49	490
Chapter 50	500
Chapter 51	510
Chapter 52	520
Chapter 53	530
Chapter 54	540
Chapter 55	550
Chapter 56	560
Chapter 57	570
Chapter 58	580
Chapter 59	590
Chapter 60	600
Chapter 61	610
Chapter 62	620
Chapter 63	630
Chapter 64	640
Chapter 65	650
Chapter 66	660
Chapter 67	670
Chapter 68	680
Chapter 69	690
Chapter 70	700
Chapter 71	710
Chapter 72	720
Chapter 73	730
Chapter 74	740
Chapter 75	750
Chapter 76	760
Chapter 77	770
Chapter 78	780
Chapter 79	790
Chapter 80	800
Chapter 81	810
Chapter 82	820
Chapter 83	830
Chapter 84	840
Chapter 85	850
Chapter 86	860
Chapter 87	870
Chapter 88	880
Chapter 89	890
Chapter 90	900
Chapter 91	910
Chapter 92	920
Chapter 93	930
Chapter 94	940
Chapter 95	950
Chapter 96	960
Chapter 97	970
Chapter 98	980
Chapter 99	990
Chapter 100	1000

Introducción

Por ANDRÉS GUIJARRO

EL término *futuwwa* (que, en este contexto, traduciremos como «caballería espiritual») designa en su origen la cualidad del *fatâ*. Este término, a su vez, designa al hombre joven o al adulto en la plenitud de sus fuerzas, generoso y dispuesto a dar su vida, virtud caballeresca por excelencia. Más adelante, en torno al siglo IX, y en un momento en el que en el islam se empiezan a concretar diversas formas del conocimiento y de pertenencia comunitaria, el término *futuwwa* comienza a usarse para referirse a dos realidades complementarias. Una, más visible, tiene lugar en el plano social en la zona de Irán y Oriente Medio y alude a diversas organizaciones iniciáticas, a menudo practicantes de artes marciales o ligadas a los gremios de oficios. La otra, más profunda, se confunde con los medios sufíes con las que está en contacto. Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (m. 1021), que jugará un papel fundamental en la transmisión de la enseñanza de los prime-

ros sufíes a las generaciones ulteriores, se convirtió en el intérprete de esta segunda realidad en su *Kitáb al-Futuwwa*¹. En esta obra, a través de diversas tradiciones que se remontan al profeta Muhammad, y de numerosas frases y comentarios de los maestros de la Vía, la *futuwwa* aparece como la reunión de todas las virtudes. Encontraremos también esta misma idea en los capítulos XLII y CXLVI de las *Futúhât al-Makiyya* (Las Iluminaciones de La Meca) de Ibn 'Arabî, lo que no tiene nada de sorprendente si conocemos el profundo vínculo espiritual existente entre Sulamî e Ibn 'Arabî. Efectivamente, este último nos relata en al menos dos ocasiones a lo largo de las *Futúhât* su encuentro con Sulamî en el *maqâm al-qurba*, «la estación de la Proximidad». Además, el significado de las tradiciones citadas por Sulamî en su obra sobre la *futuwwa* se encuentra de forma implícita en la obra del Shaykh al-Akbar², «el más grande de los maestros». Qushayrî³, discípulo de Sulamî, recogió en su *Epís-*

¹ Hay una edición en español de esta obra: *Futuwwa. Tratado de caballería sufí*. Paidós, Barcelona, 1991.

² Este es el apelativo con el que se conoce a Ibn 'Arabî.

³ Abd al-Karim ibn Hawazin al-Qushayrî (m. 1074) nació cerca de de Nishapur, en el Irán actual. Recibió una amplia formación en las Ciencias Religiosas Exotéricas (Corán, Jurisprudencia, Teología, etc.), hasta el momento de su encuentro con el que se convertiría en su maestro, Abu 'Alî ad-Daqqâq (m. 988). Más tarde también se convertirá en discípulo de Sulamî (m. 1021). La *Epístola* de Qushayrî es uno de los textos más difundidos y citados del sufismo, alabado por su sutileza y claridad.

tola una serie de referencias sobre la *futuwwa* que podrían clasificarse así: preferencia del otro a sí mismo, excelencia del carácter y rechazo de las tendencias del ego. Como argumento «fundacional» de la caballería espiritual en el sentido de entrega absoluta y desprecio de sí mismo, Qushayrî también recoge un *hadîth*⁴ en el que el Profeta describe el Día de la Resurrección. Haciendo uso del poder de intercesión que Dios le ha otorgado, habla a favor de los resucitados. Entonces, todo aquel en cuyo corazón se halle una semilla de fe, quedará a salvo del Fuego. Sin embargo, no satisfecho, continuará diciendo: «¡Mi comunidad, mi comunidad!», hasta que todos queden a salvo del castigo. El profeta Muhammad queda así presentado como el modelo supremo de *fatâ*, pues, en palabras del sufí Abû 'Alî al-Daqqâq, «en ese momento en el que cada ser dirá: “¡Mi alma, mi alma!”», él dirá: “¡Mi comunidad, mi comunidad!”».

Al-Hakîm al-Tirmidhî⁵, por su parte, definiendo así la *futuwwa*: «*Futuwwa* es estar de parte de tu

⁴ Los *hadîthes* son los dichos del Profeta, recogidos en cualquiera de las compilaciones tradicionales. En ocasiones, es Dios el que habla directamente, en primera persona, por boca del Profeta. En ese caso el *hadîth* se denomina *qudsî*, «santo».

⁵ Al-Hakim al-Tirmidhî (m. 932) comenzó a estudiar ciencias tradicionales cuando tenía ocho años. A los veintisiete hizo la peregrinación a La Meca, pasando un tiempo en Iraq recogiendo tradiciones del Profeta. Escribió una autobiografía, que es en su mayor parte una recopilación de los sueños de su mujer y en la que suministra escasa información sobre el mismo.

Señor en contra de tu ego», ya anunciaba el camino que a este respecto iba a seguir Ibn 'Arabî. A principios del siglo XIII, el califa *abasí* al-Nâsir li-Dîn Allâh intentó reunir los dos aspectos, exterior e interior, de la *futuwwa* con la ayuda del gran maestro de los sufíes de Bagdad, Shihâb al-Dîn 'Umar al-Suhrawardî (m. 1234-5), contemporáneo de Ibn 'Arabî. Sus dos *futuwwat-nâmeḥ*⁶ atribuyen la fundación de la *futuwwa* a Abraham. En efecto, de todos los hijos de Adán, Set heredó la Vía interior, la *tariqa*, que Abraham adaptó para aquellos que no pudieran cumplir todas sus condiciones, y la transmitió a Ismael. En otros pasajes, Suhrawardî ve en la *futuwwa* «el tuétano de la Ley, de la Vía y del Conocimiento Supremo». Aunque diferentes a los capítulos

Una vez en La Meca experimentó una profunda transformación. A su regreso buscó a alguien para que lo guiara en la Vía, pero no tuvo éxito hasta que descubrió un libro de al-Antakî en el que aprendió a disciplinar el ego (*riyadat al-nafs*). Durante este periodo pasó muchas horas solo en el desierto y pronto comenzó a experimentar visiones y revelaciones. Al-Tirmidhî pasó por un periodo de gran aflicción, durante el que fue acusado falsamente de sostener doctrinas heréticas, de proclamarse profeta, de hablar del amor a Dios de forma «poco ortodoxa», y, en resumen, de corromper a la gente. La acusación fue llevada ante el gobernador de Balkh, que lo ordenó dejar de hablar sobre el amor. Al-Tirmidhî, sin embargo, mantuvo que este periodo de tribulación sirvió para purificar su corazón y disciplinar su ego. Al-Tirmidhî fue un escritor muy prolífico, siéndole atribuidos más de sesenta títulos.

⁶ *Traité des compagnons-chevaliers, secueil de sept Futuwwat-Nâmeḥ*, por Morteza Sarraf, introducción de Henry Corbin, Bibliothèque Iranienne, Téhéran-París, 1973.

de Ibn 'Arabî en su modo de exponer el tema, los tratados de Suhrawardî coinciden con él en el fondo.

Si Abraham es considerado como el fundador de la *futuwwa* y el Corán hace de él el modelo de *fatâ*, no es a causa de su generosidad y su hospitalidad, sino porque se atreve a destruir los ídolos e instaurar el culto a Dios Único, arriesgando su vida y haciendo frente a su propio pueblo (Corán XXI, 60). El capítulo de Ibn 'Arabî puede ser leído como un retorno al sentido más profundo de esta *futuwwa* abrahámica, que consiste en dar a Dios la preferencia absoluta sobre toda cosa. Los Compañeros de la Caverna merecen igualmente recibir la denominación de *fityân* (pl. de *fatâ*) por haber huido de la idolatría de su pueblo (Corán XVIII, 10-13)⁷. Mientras que Abraham restaura la Reli-

⁷ La bellísima leyenda oriental de los Siete Durmientes de Éfeso es bien conocida en el mundo islámico por aparecer recogida en el Corán (*Súra al-Kahf*, la Caverna, XVIII, 9-26), siendo además uno de los pasajes más misteriosos del texto sagrado. Según su versión cristiana, en el año 250 unos jóvenes escaparon de la persecución del emperador Decio (249-251), refugiándose en una cueva. Allí permanecieron dormidos durante ciento noventa y seis años, despertando en el reinado de Teodosio II (408-450); por su parte, la tradición coránica prolonga el sueño de los jóvenes hasta el año 309 de la era cristiana. De las informaciones contenidas en el relato coránico, hay varios temas especialmente misteriosos que han llamado la atención desde siempre: la duración del sueño de los jóvenes, así como la fórmula (300 años + 9 años) con la que se expresa en el texto sagrado la duración de su estancia y las diferentes hipótesis en cuanto al número de los Durmientes, acompañada de esta

gión Eterna (*al-dîn al-qayyim*), los Compañeros de la Caverna, «visires del Mahdî», la preservan hasta el fin de los tiempos.

El capítulo CXLVI de las *Futûhât* sobre «la *futuwwa*, los *fityân*, sus moradas espirituales, sus grados jerárquicos y los secretos de sus polos» subraya sobre todo la fuerza de ánimo, las «nobles virtudes» (*makârim al-akhlâq*) de estos seres, explicita la naturaleza sus herencia abrahámicas y muhammadíes e identifica a los *fityân* con la élite de los hombres de Dios, los *malâmiyya* o «gentes de la censura». El Shaykh al-Akbar, devolviendo todo a su principio, revela el fundamento divino de la *futuwwa*, algo que no habían hecho hasta entonces quienes habían tratado el tema. Además, expone las consecuencias prácticas del hecho de que jamás el punto de vista iniciático debe contradecir nunca la enseñanza universal contenida en la Ley revelada. Aunque expuestos con un modo de

observación que parece aludir a un conocimiento esotérico reservado a un pequeño número de personas: *Di: «Mi Señor conoce mejor su número. No lo conocen sino unos pocos»* (XVIII, 23), la mención al perro que acompaña a los jóvenes y, en fin, el enigma que representa el término *al-Raqîm* en la expresión «las Gentes de la Caverna y de *al-Raqîm*». Según la tradición, este capítulo hace descender sobre los corazones la *Sakîna*, la Presencia Divina en su aspecto de Paz. Una tradición cuenta que un hombre que recitaba la *sûra*, y que tenía su caballo atado cerca de él, se vio rodeado de una extraña nube que se acercó poco a poco, haciendo que su caballo huyera. A la mañana siguiente, cuando le contó al Profeta lo sucedido, este le dijo: «Es la *Sakîna* que trae el Corán».

expresión específicamente islámico, el contenido de los capítulos que traducimos aquí pueden interesar a cualquier forma de organización iniciática. De hecho, no es por casualidad que el Shaykh precise estas reglas universales a propósito de la *futuwwa*.

Afirmar que la *futuwwa* es una cualidad divina (*naʿt ilâhî*) no es algo baladí: jamás el texto sagrado emplea este término acerca de la Divinidad, ni tampoco La califica jamás como *fatâ*. Para probar su fundamento divino, el Shaykh recuerda la Independencia total de Dios al respecto de Sus criaturas, afirmada por el Corán en numerosas ocasiones. Dios no tiene necesidad del mundo. Sin embargo, en un versículo, Él mismo afirma haber creado a los hombres y a los genios «para que Lo adoren». Dos tradiciones proféticas «santas» (*qudsî*), en las que Dios habla en primera persona a través de la boca del Enviado, van en esta misma dirección. En una, mosaica, Dios afirma haber creado las cosas para el hombre, y al hombre para Sí mismo. La otra, muhammadí, es el célebre *hadîth*: «Yo era un tesoro escondido y deseé ser conocido...». Pero el amor supone una dependencia al respecto del amado. Al dar un aparente motivo al hecho de la Creación, Dios pone en práctica Su *futuwwa*. Está dando la prioridad a «otro», renunciando al Aislamiento o a la Singularidad de Su Ser (*infirâdubhu bi-l-wujûd*). Pero evita recordar al hombre este don gratuito, dando una razón que justifique Su Creación, pues la *futuwwa* consiste en

manifestar las buenas cualidades y buenos actos de los demás y ocultar los propios. En este sentido, la Creación divina se compara con la limosna, que el Corán recomienda no divulgar, pues de ese modo dejaría de ser meritoria para el que la practica. Vemos así cómo la *futuwwa* contiene todas las «nobles virtudes» (*makârim al-akhlâq*), cuyo fundamento es siempre divino. La *futuwwa* presupone igualmente otra cualidad que, como ella, comprende todas las demás. Se trata del *adab*, o actitud justa en toda cosa, y, en el Shaykh al-Akbar, muy particularmente en el enunciado de la doctrina.

El punto sobre la importancia del *adab* en el modo de expresarse al respecto de Dios, le permite a Ibn 'Arabî abordar el delicado tema del *shath*. La insistencia del Shaykh sobre este punto le permite aclarar aún más su concepto de *futuwwa*. *Shâth* (pl. *shatâhât*), significa literalmente «desbordamiento». Se trata efectivamente de un «desbordamiento» de la palabra en el momento del encuentro con Dios, o, para ser más preciso, cuando el iniciado, «saturado» de la Presencia divina, se expresa de forma «teopática», dejando atrás su propia naturaleza humana. Para Ibn 'Arabî, se trataría de una manifestación de «ignorancia, y por lo tanto de imperfección». Pero para él, más graves aún son los *shatâhât* de algunos maestros en los que, aparentemente, afirman la superioridad de los santos sobre los profetas o del ser humano sobre el ángel, olvidando la jerarquía de los seres establecida por Dios. En resu-

men, la *futuwwa* supone la renuncia a todo tipo de pretensión de cualquier naturaleza, y la total sumisión a la Ley divina.

La *futuwwa* del hombre debe modelarse sobre la de Dios, sin confundirse con ella. Del mismo modo que Dios, creando al hombre, lo ha «preferido» a Sí mismo, así el hombre, en sus relaciones con los otros, no debe tener en mente más que a Dios. Pero la *futuwwa* no consiste en una dedicación incondicional a los otros, pues eso nos arrastraría a las contradicciones y las oposiciones inherentes a la Manifestación. Abraham encarna en el Corán el modelo de *fatâ* porque se ofrece en sacrificio en el horno, alcanzando de ese modo la perfecta realización de la Unidad Divina. Ha preferido a Dios a cualquier otra cosa.

Mediante la Ley revelada, expresión detallada de Su Voluntad y transmitida por Sus Enviados, Dios somete a la élite de Sus servidores a la prueba de esta preferencia. En ningún caso, nos dice Ibn 'Arabî, el servidor debe de preferir las pruebas de su razón o las intuiciones de su corazón a un estatuto fijado por la Ley revelada. Dos ejemplos, el uno positivo y el otro negativo, explicitan esta afirmación. Abû Madyân⁸, a quien Ibn 'Arabî consideraba su verdadero maestro, se alimentaba, junto con sus

⁸ Shu'ayb ibn Husayn al-'Ansâri, más conocido como Abû Madyan, nació en Cantillana, pueblo de la provincia de Sevilla, hacia el año 1126. Su familia residía en aquel pueblo desde tiempo inmemorial, y sus padres ejercían el oficio manual de

discípulos, de lo que les entregaban como limosna. La comida recibida, fuera frugal o abundante, delicada o vulgar, era considerada siempre como un don de Dios. Pero si la limosna recibida consistía en dinero, el maestro comprendía que era Dios el que

tejedores. Hechos en Sevilla los primeros estudios, Abû Madyan pasó a Marruecos y fijó su residencia en Fez. Lejos de su patria, tuvo que ganarse la vida ejerciendo el oficio de tejedor, y allí empezó a frecuentar a algunos maestros que en Fez iniciaban a los jóvenes en la doctrina sufi. El primero de sus maestros, Abû-l-Hasan ibn Hirzihîm, le comentó dos libros fundamentales de la doctrina sufi: el *Kitâb al-ri'âya*, del sufi oriental al-Muhâsibî, y el *Ibyâ'* o *Vivificación de las ciencias de la Religión*, de Algacel.

Dos maestros más contribuyeron a la formación de Abû Madyan: Abû 'Abd Allah al-Daqqâq de Siyilmasa y Abû Ya'zâ de Fez. El primero parece que fue quien ultimó su preparación para emprender el camino del sufismo en profundidad y consagrarse en la *khalwa* (retiro en soledad), a la práctica del *dhikr* («recuerdo» o invocación ritual de Allâh). De su otro maestro, Abû Ya'zâ, consta tan solo que sus enseñanzas se inspiraban en las del famoso sufi persa al-Junayd. La escuela de al-Junayd, como la de Muhâsibî y de Algacel, medita sobre el ejemplo de Jesús, cuyas bendiciones, según al-Junayd, se derraman sobre quienes lo acompañan e imitan huyendo del mundo, profesando la pobreza voluntaria, la desnudez espiritual.

Dos o tres años después, el maestro Abû Ya'zâ permitió a Abû Madyan marchar a Oriente para hacer la peregrinación ritual a La Meca, y para ampliar su conocimiento en la Vía bajo la dirección del famoso maestro 'Abd al-Qâdir al-Jilânî, fundador de la *tariqa* de los *qâdirîes*, muy extendida aún en nuestros días.

A su regreso de La Meca fijó ya su residencia en Bujía, para la enseñanza de sus discípulos, que de todas partes acudían a su *zâwiya* («rincón», «lugar de reunión y enseñanza del sufismo»). Aunque nunca se encontraron personalmente, Ibn 'Arabî pon-

le dejaba la elección, y compraba entonces lo que consideraba iba a ser más beneficioso para los discípulos, que en este caso era siempre lo más frugal. Este ejemplo viene a demostrar que, para los hombres de Dios, la *futuwwa* consiste en elegir lo más

dera en sus obras, repetidas veces y con exaltado entusiasmo las extraordinarias dotes espirituales y los prodigios que realizaba Abû Madyân, además de mencionar, en el *Futûhât* y en la *Risâlat al-quds*, el numeroso elenco de sufíes andaluces y africanos que habían seguido las enseñanzas de Abû Madyân y a quienes había tratado Ibn 'Arabî como compañeros o maestros en Al-Ándalus.

Su palabra, a juicio de sus biógrafos, confirmado por las sentencias que de él se conservan, era clara y sencilla, viva y preñada de brillantes imágenes, como la de un poeta; llevaba una vida austera y desinteresada, de modestia y recogimiento en su exterior. El enorme prestigio logrado por Abû Madyan entre el pueblo, así con su vida ejemplar como con sus enseñanzas, divulgadas por sus discípulos, le atrajo el recelo de los doctores de la Ley, que lo delataron al sultán almohade Ya'qûb al-Mansûr, acusándolo de conspirar para destronarlo. Llamado por el sultán a su corte de Fez para interrogarlo, partió de Bujía acompañado de sus discípulos, pero en el camino, cerca de Tremecén (Argelia), murió en el año 1197, siendo sepultado en el barrio de al-'Ubbâd, junto a otros sufíes que allí yacían. Su sepulcro fue y sigue siendo un lugar muy visitado. Un magnífico mausoleo, una mezquita y una madrasa o centro de enseñanza, fueron luego construidos allí en su honor por sultanes almohades y meriníes.

Fue el *Qutb al-Gawth* de su época, el «Polo Intercesor» de la jerarquía iniciática del sufismo. Aunque, como hemos dicho, nunca llegaron a encontrarse físicamente, Ibn 'Arabî siempre lo consideró su maestro «por excelencia». Es un dato conocido el hecho de que existen en la obra de Ibn 'Arabî muchas más refe-

conforme con la Ley divina. Inversamente, cuando el servidor es probado con un conocimiento inspirado que le revela el sentido oculto de uno de los estatutos de la Ley, y este sentido parezca estar en contradicción con el sentido «literal», jamás debe preferir su propia intuición. El Shaykh enumera varios tipos de contradicción entre el aspecto exterior de la Ley y su comprensión interior, que han hecho caer a iniciados de alto rango. Al contrario de lo que hizo Abraham, «tomaron a su pasión por dios», dando la preferencia a sus intuiciones sobre una Ley universal, divina y profética.

En el capítulo sobre el abandono de la *futuwwa*, Ibn 'Arabî nos muestra el modo de salir de un aparente dilema. En efecto, ¿cómo conciliar la *futuwwa*, que es preferir el otro a sí mismo, y la obligación en ciertos casos de dar la prioridad al derecho propio? La respuesta es simple: basta con considerar que el alma pertenece a Dios y, entregándole lo que es suyo, obedecerLo. Prefiriendo la obediencia a Dios y renunciando a una concepción

rencias a Abû Madyân que a cualquier otro personaje, y que se refiere a él constantemente con el título honorífico de «maestro de maestros». Cf. a este respecto Addas, C., «Abu Madyan and Ibn 'Arabi», en *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, ed. S. Hirtenstein y M. Tiernan, Shaftsbury, Dorset, 1993, p. 173. En su obra *Rûb al-quds*, Ibn 'Arabî recuerda que Abû Madyân le hizo llegar el mensaje siguiente: «Respecto a nuestro encuentro en el mundo sutil, no hay duda: tendrá lugar. Respecto a nuestro encuentro físico en este mundo, Dios no lo permitirá».

demasiado limitada de la *futuwwa*, el gnóstico rompe, como Abraham, el último ídolo que lo separa de Dios.

La anécdota del discípulo y las hormigas, tomada sin duda de la *Epístola* de Qushayrî, permite al Shaykh corregir la enseñanza de sus predecesores. No demuestra más que un aprecio moderado hacia la *futuwwa* refinada de un discípulo que hace esperar a los invitados de su maestro para no molestar a unas hormigas que se paseaban por las viandas. La *futuwwa*, para Ibn 'Arabî, habría consistido en respetar el derecho de los huéspedes pidiendo consejo al maestro, es decir, seguir la Ley y no hacer prevalecer su opinión individual, aunque respetando a las hormigas, unos seres tan próximos a Dios por su humildad y su obediencia.

La *futuwwa* exige, pues, la obediencia a una única ley, la de «solo Dios». De ahí su similitud con el amor, pues sin amor no hay, pues, conocimiento, ni creación, ni virtud caballeresca.

The first part of the article discusses the importance of understanding the relationship between the organization and its environment. It highlights the need for a comprehensive view of the organization's internal and external factors. The second part of the article focuses on the role of the organization's structure and processes in determining its performance. It discusses the importance of designing a structure that is flexible and adaptable to change. The third part of the article discusses the role of the organization's culture and values in determining its performance. It highlights the need for a strong and positive culture that is based on shared values and beliefs. The fourth part of the article discusses the role of the organization's leadership in determining its performance. It highlights the need for effective leadership that is able to inspire and motivate employees. The fifth part of the article discusses the role of the organization's human resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and skilled workforce that is able to meet the organization's needs. The sixth part of the article discusses the role of the organization's financial resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and stable financial position that is able to support the organization's growth and development. The seventh part of the article discusses the role of the organization's technology resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and advanced technology infrastructure that is able to support the organization's operations and activities. The eighth part of the article discusses the role of the organization's information resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and reliable information system that is able to provide the organization with the data and information it needs to make effective decisions. The ninth part of the article discusses the role of the organization's legal resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and experienced legal team that is able to protect the organization's interests and ensure compliance with applicable laws and regulations. The tenth part of the article discusses the role of the organization's public relations resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective public relations strategy that is able to build and maintain a positive reputation for the organization. The eleventh part of the article discusses the role of the organization's environmental resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and sustainable environmental management system that is able to minimize the organization's impact on the environment and ensure compliance with applicable laws and regulations. The twelfth part of the article discusses the role of the organization's social resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and positive social responsibility strategy that is able to build and maintain a positive relationship with the organization's stakeholders. The thirteenth part of the article discusses the role of the organization's intellectual resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and innovative intellectual property strategy that is able to protect the organization's intellectual property and ensure its competitive advantage. The fourteenth part of the article discusses the role of the organization's physical resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and well-maintained physical infrastructure that is able to support the organization's operations and activities. The fifteenth part of the article discusses the role of the organization's human capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective human capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most talented employees. The sixteenth part of the article discusses the role of the organization's financial capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective financial capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most valuable financial resources. The seventeenth part of the article discusses the role of the organization's intellectual capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective intellectual capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most valuable intellectual resources. The eighteenth part of the article discusses the role of the organization's physical capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective physical capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most valuable physical resources. The nineteenth part of the article discusses the role of the organization's human capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective human capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most talented employees. The twentieth part of the article discusses the role of the organization's financial capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective financial capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most valuable financial resources.

The twentieth part of the article discusses the role of the organization's financial capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective financial capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most valuable financial resources. The twenty-first part of the article discusses the role of the organization's intellectual capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective intellectual capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most valuable intellectual resources. The twenty-second part of the article discusses the role of the organization's physical capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective physical capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most valuable physical resources. The twenty-third part of the article discusses the role of the organization's human capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective human capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most talented employees. The twenty-fourth part of the article discusses the role of the organization's financial capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective financial capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most valuable financial resources. The twenty-fifth part of the article discusses the role of the organization's intellectual capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective intellectual capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most valuable intellectual resources. The twenty-sixth part of the article discusses the role of the organization's physical capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective physical capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most valuable physical resources. The twenty-seventh part of the article discusses the role of the organization's human capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective human capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most talented employees. The twenty-eighth part of the article discusses the role of the organization's financial capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective financial capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most valuable financial resources. The twenty-ninth part of the article discusses the role of the organization's intellectual capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective intellectual capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most valuable intellectual resources. The thirtieth part of the article discusses the role of the organization's physical capital resources in determining its performance. It highlights the need for a strong and effective physical capital management strategy that is able to attract, develop, and retain the organization's most valuable physical resources.

Sobre el conocimiento
de la estación de la fortuna
y de los secretos de esta estacion

(En árabe)

IBN 'ARABÎ

**TEXTOS SOBRE
LA CABALLERÍA ESPIRITUAL**

IBN ARABI

LA CABALLERIA ESPIRITUAL
TEXTOS SOBRE

Sobre el conocimiento de la estación de la *futuwwa* y de los secretos de esta estación

(Cap. CXLVI)

Has de saber:

Que aquel que realiza la *futuwwa*
es situado delante, cerca del Señor de los hombres.
Preferir el otro a sí mismo, he ahí el adorno del
[caballero (*fatâ*).

Sea este quien sea, honor a él.

La impetuosidad de las pasiones no lo agitan,
siempre firme como una montaña.

Ninguna pena lo aflige,

ningún miedo lo despoja de sus nobles virtudes

[en el fragor de su combate.

Mira cómo, él solo, ha derribado los ídolos.

Así es él: suave y duro a un tiempo.

LA *futuwwa* es una cualidad divina por su
misma esencia, aunque este término no se
corresponda con ninguno de los Nombres Divi-
nos. En efecto, la Ley divina y la razón afirman la
absoluta Independencia de Dios al respecto del

Universo. Según la primera: *Dios es independiente al respecto de los Mundos* (Corán III, 97, y Corán XXIX, 6). Según la razón, si la existencia de Dios no fuera necesaria en ella misma, su existencia sería imposible, siendo como es uno de Sus Atributos. De esa forma, haría falta un ser que Lo inclinara a la existencia (*murajjih*), y no se Le podría atribuir la Independencia absoluta. Si tuviera cualquier necesidad, dejaría de ser absolutamente independiente, formaría parte del Universo y en Él mismo residiría el signo de eso que Le habría inclinado hacia la Existencia. Pero Dios es Independiente de forma absoluta. Un ser así, al dar la existencia al Universo, no lo ha hecho porque tenga necesidad de ello; ha dado existencia al Universo por el Universo mismo, dándole prioridad frente a la singularidad de Su Existencia. Esto es la *futuwwa* por excelencia, la *futuwwa* divina de la que hablan estas dos tradiciones, coránica una y profética la otra: *No he creado a los genios y a los hombres más para que Me adoren* (Corán LI, 56). La manifestación de la *futuwwa* es aquí el hecho de haber creado a las criaturas para darles el don de la existencia, haciéndolas salir de la nada para permitirles ser cualificadas con los Nombres divinos y hacerlas representantes de Dios en el Universo. Él los ha preferido a ellos antes que a Su propia Singularidad. Pero sabemos que el recuerdo del bien hace disminuir este a ojos de aquel que lo recibe, y por eso también lo ha velado diciendo: *No he creado a*

los genios y a los hombres más que para que Me adoren, como si los hubiera creado para Sí mismo, y no para ellos mismos, como ha sido en realidad. Según la tradición profética, en este caso mosaica, «Dios ha creado las cosas para nosotros, y a nosotros para Él». Esta expresión vela el sentido del versículo: *No hay nada que no Lo glorifique ni cante Su Alabanza* (Corán XVII, 44), para que todos comprendan que Lo glorifican y Lo alaban y que no percibimos el perfume del bien que hemos mencionado. La situación de la *futuwwa* en la tradición mosaica es que, creando las cosas para nosotros y a nosotros para Él, Dios nos ha preferido a Su Singularidad. Por su parte, la palabra divina *no hay nada que no Lo glorifique ni cante Su Alabanza* recubre ese bien para que no respiremos el perfume, exactamente como en Su palabra, *más que para que Me adoren*.

En otra tradición profética, el Enviado de Dios nos ha transmitido que Dios, Glorificado Sea, dice: «Yo era un tesoro escondido y quise ser conocido. He creado a las criaturas y Me he dado a conocer a ellas, y ellas Me han conocido». La frase «Yo era un tesoro» confirma la existencia de Esencias inmutables. Las encontramos de nuevo en Sus palabras: *A una cosa no tenemos más que decirle «sé» y es* (Corán XVI, 40). Esta tradición es también de la *futuwwa*. Dios, metafóricamente, dice que ama ser conocido, recubriendo así con

un velo la Independencia Absoluta que es necesariamente la Suya. El amor, en efecto, no se vincula más que a un no-existente, ya se encuentre en un no-existente o en un existente. En el primer caso, ese no-existente debe venir a la Existencia para que se manifieste en él eso que Dios quiere traer a Ella; en el segundo caso, Dios manifiesta eso que Él ama. Tanto en un caso como en el otro, este enunciado divino vela la Independencia Absoluta y la Preferencia de la Dignidad Divina por ese ser amado. Vinculándose a ese ser, a pesar de Su Independencia, Dios suscita en él el orgullo. La Existencia manifestada tiene en realidad como causa la demanda existencial de los Atributos de Ser y Ciencia de alcanzar la perfección de su grado. Dios los trae a la Existencia graciosamente para manifestar la perfección de estos. Así han sido en su Principio, por pura Gracia divina. Pero Dios no lo ha mencionado, atribuyendo la existencia del Universo al deseo que Él tenía de ser conocido, con el fin de que el Ser y la Ciencia, alcanzados, no perciban el perfume del don gracioso. De esta forma, la tradición se expresa del mismo modo que lo hace el Corán.

Si, para Sus siervos, Dios ha llegado a este punto en la práctica de las nobles virtudes que suponen la *futuwwa*, ¡cuánto más debe el siervo ponerlas en práctica!... La *futuwwa*, en su realidad última, consiste en manifestar los beneficios y los dones de los que uno es objeto, y esconder aque-

llos que surgen de uno mismo sin hacer mención de ellos, como ha sido dicho: *No invalidéis vuestras limosnas mencionándolas y causando el mal* (Corán II, 264). En este versículo, Dios nos enseña a revestirnos de una característica divina, ya que Él nos ha agraciado con la limosna de la Existencia y de Su Conocimiento, sin recordarnos su gracia. En cuanto a sus palabras: *pero es Dios el que os recuerda la gracia que os ha concedido con el islam* (Corán XLIX, 17), significa que si esta gracia debe ser recordada, es Dios el que debe hacerlo. Este versículo fue revelado porque algunos mencionaban su entrada en el islam como una gracia concedida al Profeta: *Ellos te mencionan la gracia que te han concedido entrando en el islam* (*ibídem*). Dios ordenó entonces a Muhammad que respondiera: *No me mencionéis vuestra entrada en el islam como una gracia* (*ibídem*). Dios prefirió a Muhammad antes que a Sí mismo para que de ninguna manera le fuera atribuido al Profeta la mención de esta gracia —mención que Él reprueba—, y por eso dice: «Respóndeles: es Dios quien os hace mención de la gracia de haberos guiado hasta la Fe». Si hubiera querido, Él hubiera hecho decir al Profeta: «Pero soy yo el que os recuerda la gracia que Dios os ha hecho guiándoos por mí y otorgándoos la Suprema Dicha». Pero Dios no ha querido hacer de Su Enviado el lugar de mención de la gracia, lo que es una manifestación de la *futuwwa* divina, aunque ciertamente casi imperceptible.

La *futuwwa* encuentra su fundamento en Dios, aunque ningún texto del Libro ni de la *Sunna*⁹ empleen ese término. Esta situación es comparable a la ausencia de diferencia entre la expresión '*alimtu al-shay*': «yo sé la cosa» o '*araf-tuhu*': «la conozco», o entre *ana 'álim bi-l-shay*': «yo soy sabio al respecto de esa cosa», o '*árif*': «conocedor». El uso de los Nombres Divinos *al-'Álim*, «el Sabio», *al-'Alím*, «el Sapiientísimo», o *al-'Allám*, «el Omnisciente», para referirnos a Dios, Exaltado Sea, está atestiguado en Su Libro, pero no el de *al-'Árif*, «el Conocedor». El hecho de que una realidad tenga su fundamento en Dios no implica que el nombre que porte deba de ser empleado al respecto de Dios. Es Él mismo, empleando Él mismo Sus propios Nombres, quien instituye su uso, y no debe ser nombrado más que por los Nombres que Se da a Sí Mismo. Incluso si es conocido el significado de un nombre, es mejor limitarse a lo que Él ha instituido. Dios, Glorificado Sea, actúa así para que los hombres aprendan a respetar el *adab*¹⁰ al respecto de Él.

Es cosa sabida que algunos hombres de Dios pronuncian en ocasiones frases «excesivas» (*shatâ-hât*), faltando así al *adab* requerido. Suelen acabar

⁹ *Sunna* es el conjunto de dichos y hechos del profeta Muhammad, recogidos en varias compilaciones tradicionales.

¹⁰ *Adab* suele traducirse como «cortesía» o «conveniencia espiritual». Se trata en realidad del hecho de conceder a cada cosa y cada situación el grado que le corresponde por su naturaleza.

respetándolo y no vuelven a surgir de ellos expresiones similares. La «expresión teopática» es indicio de inmadurez e imperfección en un ser, ya que lo vincula al grado divino y le hace salir de su propia realidad. Esas palabras lo conducen a la ignorancia de Dios y de él mismo. Y sin embargo, han sido pronunciadas por algunos de los más grandes maestros, cuyo nombre no mencionaré por respeto hacia ellos. No hablamos aquí de aquellos que detentan los grados inferiores entre los iniciados, porque estos son, comparados con esos grandes señores, como el vulgo de los creyentes comunes. Otros pronuncian este tipo de expresiones cuando tienen un encuentro con seres superiores. De esta naturaleza son las *shatâhât* que se pronuncian en presencia de los Profetas, al respecto de su grado espiritual. En estos casos, Dios sanciona al que las pronuncia de forma aún más severa que en los anteriores, pues en estos, dichas expresiones son desmentidas tanto por el rango propio de la Divinidad como por el propio ser que las escucha y a quien son dirigidas. Estas expresiones, cuando son dirigidas a los profetas, pueden de hecho provocar la duda entre quienes las escuchan, ser admitidas como válidas e inducir al error a aquellos que no conozcan la jerarquía de los seres tal y como la ha establecido Dios. Estas expresiones provocan los «celos» de Dios, ya que, por un lado, se trata del derecho de otros seres —en este caso los profetas—, y, por otro, extravían a los hombres. Su autor se hará merecedor de sanción, espe-

cialmente si ha proferido esas expresiones en estado de sobriedad espiritual (*sabû*)¹¹. Considerar al género humano superior a los ángeles también forma parte de estas expresiones «excesivas» que llegan a pronunciar algunos maestros. Pero el gnóstico realizado pone mucho cuidado en no hacer ni decir nada a este respecto por lo que Dios pueda pedirle cuentas. Quien quiera protegerse contra esto de forma definitiva, que se limite a los mandatos y prohibiciones de la Ley divina, que espere la muerte y se mantenga en silencio, salvo para la práctica del *dhikr*¹² o la recitación del Corán. Actuando así no descuidará la búsqueda del bien y el rechazo del mal, y al mismo tiempo se protegerá completamente, dando a cada uno lo que le corresponde, del mismo modo que Dios ha dado a cada cosa su creación específica (Corán XX, 50). Así es el hombre inteligente. Para una criatura, ningún grado es superior a este. Un ser así ya ha recorrido gran parte del camino de la *futuwwa* en lo concerniente a la Dignidad divina.

Hemos avanzado al respecto del fundamento divino de la *futuwwa* y te he mostrado, amigo mío, lo que debe ser atribuido a Dios como *futuwwa* en Su preferencia hacia ti, a pesar de Su

¹¹ En oposición al de «embriaguez» (*sukr*), en el que el ser no es consciente de sus actos ni de sus palabras.

¹² Se refiere aquí a la práctica ritual consistente en la invocación, usualmente llevada a cabo de forma rítmica, del Nombre Supremo de Dios o de algunos de Sus Nombres.

Independencia, de Sus Atributos de Majestad y de Sus Cualidades de Perfección. Te pertenece por tanto calificarte por esta virtud a Su respecto, no al respecto de las criaturas, como Él mismo se ha calificado hacia las criaturas. Eso es lo que fundamenta la *futuwwa* en nosotros; el *fatá* no presta atención a las criaturas y no practica la *futuwwa* con ellas, ya que, como hemos dicho, eso solo pertenece a Dios. Ese servidor busca practicar esa virtud con Dios, prefiriéndolo a las criaturas. Cuando la practica con ellas, es solo para realizar una cualidad divina determinada u obligado por una orden divina. De esta, y no de otra forma, ha de practicarse la *futuwwa*. El *fatá* no puede otorgarle la preferencia a otro sin causarle un perjuicio, pues las intenciones son divergentes, las pasiones (*hawá*) se oponen unas a otras y soplan, no como brisa (*hawá'*) fecundante, sino como una tempestad, y a menudo como un tornado estéril y destructivo. Algunos se encontrarán cómodos y satisfechos con tu estado, mientras que otros se encontrarán incómodos e irritados. Si quieres alcanzar esta estación, no te queda más remedio que ignorar a las criaturas. Retorna a Dios observando el principio de la *futuwwa*, que consiste en renunciar a tu interés propio dando la preferencia a otro, pero no renuncies al interés de uno por el interés de otro; eso no sería *futuwwa*. Frente a la contradicción inherente que existe entre las cosas, vuélvete hacia el lado del Único Real, renuncia a

tu propio interés frente a Su Majestad. Dios, a pesar de Su Absoluta Independencia, te ha tratado con *futuwwa*. En tu indigente dependencia, tú tienes aún más necesidad de actuar así.

Si Él mismo te dice que Le pidas un salario por la *futuwwa* que has llevado a cabo con Él, una de las formas de darle la preferencia es, precisamente, demandarle ese salario. Plegarse a Su Orden es renunciar a tu voluntad, a tu interés propio. Y, sin embargo, lo encontrarás de nuevo, precisamente renunciando a él, practicando la *futuwwa*.

Abraham —sobre él la Paz— se entregó al fuego por no renunciar a proclamar la Unidad de su Señor. Si actuó constreñido por una Orden divina, esa es la forma superior de la *futuwwa*. Si actuó por sí mismo, sea lo que fuere, él es en cualquier caso un *fatá*. El verdadero *fatá* es el que prefiere la orden de su Señor a la tendencia de su alma. La auténtica realidad de su *futuwwa* consiste en preferir la Ley revelada, procedente de Dios a través de los Enviados, a la pasión de su alma, o a los argumentos de su razón o al juicio producto de la reflexión o la especulación, cuando este contradice la ciencia del Legislador que ha instituido esa Ley. Como un cadáver entre las manos del que lo lava, así es el *fatá* en lo que respecta a la Ley. La Ley te ha fijado unos límites: permanece dentro de ellos. Lo que pertenece a Dios, pero la Ley te impone atribuírtelo a ti o a otra criatura —por ejemplo, un acto—, debes, por *futuwwa*, atribuir-

telo a ti mismo, y no a Dios —aunque sepamos que, en su realidad esencial, no haya más Agente que Dios.

Incluso si la razón te da pruebas de lo contrario, recházala y permanece junto a la ciencia de la Ley. Lo que Dios te diga que Le atribuyas, atribúyeselo. Cuando, aparentemente, te deje elegir, o no precise nada al respecto, si el objeto de elección es digno de alabanza, atribúyeselo a Dios, y si es digno de censura o reprobación, atribúyetelo a ti por *adab* hacia Dios. Practicando el *adab*, que es la síntesis de todo bien, no habrás abandonado la estación de la *futuwwa*.

Cuando al *shaykh* Abû Madyân —que Dios esté satisfecho de él— le traían una comida elaborada y bien hecha, la comía, y cuando le traían una rústica y sencilla, también la comía. Pero si en lugar de un plato cocinado, la limosna consistía en dinero, sabía entonces que Dios le había dejado elegir, pues de haber querido Él que comiera un tipo específico de comida, se lo habría proporcionado directamente como en otras ocasiones. En esos casos, el *shaykh* decía: «Este dinero es el precio del alimento. Dios nos lo envía para darnos la libertad de elegir». En ese instante podía ver qué comida era la más agradable a Dios y la mandaba comprar, pero teniendo en cuenta siempre lo que era más conveniente para el organismo, desde el punto de vista de la práctica de la Vía y con la finalidad de mantenerlo activo y dispuesto en los ritos. Nunca la elegía pensando en

las necesidades del alma o en los deseos de los sentidos. Teniendo en cuenta nuestra condición, optaba siempre por la frugalidad —tan aborrecida por el alma—, en la que no se obtiene una satisfacción sensible. Pero él no se alimentaba más que por pura necesidad, y nada supera a la satisfacción obtenida del alimento que se toma por necesidad, pues esta es producto de la propia naturaleza del organismo y este, una vez que ha obtenido el alimento, lo disfruta plenamente.

El *fatá* es el hombre que acabamos de describir. Su acción y su poder se ejerce sobre los minerales, las plantas, los animales y sobre todos los seres, pero no sin pesar antes sus actos sobre la Balanza de la ciencia de la Ley divina. Si recibe una Orden divina por inspiración en la que aparece como lícito algo que está prohibido por la Ley muhammadí, entiende que está siendo víctima de una ilusión. Debe dejar de lado esa orden y volver a los límites de la Ley divina. Los hombres del develamiento consideran de forma unánime que, tras la interrupción del Mensaje legiferante y de la Profecía, no le corresponde a criatura alguna declarar una cosa lícita, prohibirla o darle una calificación legal, sea esta la que sea. Aquel que reciba una orden interior como las que hemos aludido no debe tenerla en cuenta, y debe de saber que se trata sin duda de una pasión del alma, siendo completamente indiferente que esa orden permita o prohíba algo. Sin embargo, el conocimiento que Dios ha inspirado en Sus Gentes

sí les permite juzgar de forma válida sobre una cuestión acerca de la que solo haya llegado, por ejemplo, alguna tradición profética. Pero si un conocimiento que les haya llegado por inspiración contradice una cuestión sobre la que hay referencias abundantes y conocidas, esta contradicción no debe de ser tomada en cuenta por las Gentes de Dios, los hombres del develamiento y la Realización espiritual (*ahl al-kashf wa-l-wujúd*). En efecto, existen hombres que se vinculan a Dios, pero que se dejan atrapar por las ilusiones generadas por sus estados, sin darse cuenta de ello. Hay ahí una trampa oculta tendida por Dios, una gradación en el error (*istidráj*) de la que a veces no son conscientes (cf. Corán VII, 182, y LXVIII, 44). Guárdate, pues, de rechazar la balanza de la Ley. Esfuérzate en someterte a sus normas, incluso si comprendes estas de un modo diferente al que lo hace el común de los creyentes; que esa comprensión no te impida aplicarla exteriormente, y ten en cuenta que hay ahí una trampa del alma que aparece bajo un aspecto divino sin que seas consciente de ello. Hemos encontrado a hombres de Dios, hombres sinceros, que se han dejado vencer por esa estación espiritual. Han dado la preferencia a sus develamientos e intuiciones y a su comprensión, aboliendo juicios establecidos por la Ley divina. Se han fundamentado en sus iluminaciones, dejando para los demás el cumplimiento exterior de la Ley. Es una actitud equivocada, que no genera más que confusión y que termina por condu-

cirlos fuera del círculo de las gentes de Dios, y a formar parte de aquellos que han perdido completamente el beneficio de las obras, aquellos que *se han desviado actuando en este mundo, mientras creían actuar correctamente* (Corán XVII, 104). Sucede en ocasiones que aquel que ha recibido ese tipo de develamientos continúa aplicando exteriormente la imposición de la Ley, pero sin darle valor en sí misma. La practica para confirmar el sentido exterior de la Ley, diciéndose a sí mismo: «No entrego a este mandato de la Ley más que mi ser exterior, porque interiormente he obtenido el conocimiento que me desvela su sentido oculto. Su estatus en mi ser íntimo difiere de su estatus en mi ser exterior». De ese modo, interiormente no cree en ese acto cuando lo lleva a cabo. Aquel que actúa así *anula el valor de sus obras y se encuentra entre los que pierden* (Corán V, 5), *su comercio no ha dado beneficios y no han sido bien guiados* (Corán II, 16). Se ha excluido a sí mismo del grupo de las Gentes de Dios y se ha unido al de *los que han tomado a su pasión por un dios, y Dios los ha extraviado, a pesar de toda su ciencia* (Corán XLV, 23). Un ser así piensa que ha encontrado, cuando en realidad ha perdido. Guardaos, hermanos míos, de los obstáculos de esta estación espiritual y de las trampas que encierran estos develamientos. Os he dirigido un consejo sincero, a vosotros y a todos los iniciados, pues era mi deber. Y aquel que no conoce la *futuwwa* tal y como os estamos hablando de ella, es que no la conoce en realidad.

Un maestro que recibía a unos invitados en su casa pidió a uno de sus discípulos que preparase la comida. Al ver que pasaba el tiempo y que el discípulo tardaba, lo llamó para preguntarle la razón del retraso. «He encontrado unas hormigas sobre la comida —le respondió—, y he considerado que no era propio de la *futuwwa* quitarlas de allí. Así que estaba esperando que se marcharan por su propia voluntad.» «Has actuado con delicadeza», le dijo el maestro.

Ese maestro consideró el comportamiento de su discípulo como una muestra de perfección en materia de *futuwwa*. La respuesta que le dio fue sin duda excelente, pero sin embargo se le escapó algo no menos excelente. En efecto, alguien podría haberle reprochado que elogiara al discípulo, cuando había unos invitados que estaban esperando que se les sirviera la comida. Si el maestro hubiera replicado que las hormigas, por su sumisión y su obediencia, están más próximas a Dios que el hombre, que lleva en sí una tendencia a la rebeldía y a la desobediencia, se le podría haber respondido que también la piel, los miembros y los cabellos del hombre proclaman todos la Gloria de Dios del mismo modo que lo hacen las hormigas. Por esa razón se nos ha dicho que darán testimonio el día de la Resurrección en contra del alma rebelde, que, en su ilusión, pretende ser independiente de Dios. Dios ha dicho: *Preguntarán a sus pieles: ¿por qué testificáis contra nosotros?* (Corán

XLI, 21), y también: *El día en que sus lenguas, manos y pies testifiquen contra ellos* (Corán XLI, 20). Los miembros del cuerpo humano son testigos justos, objetivos, y su testimonio es siempre aceptado. En el caso que estamos relatando, más le hubiera valido al discípulo atender primero a los invitados del maestro, al respecto de los cuales la Ley divina nos ha dicho que no debemos hacerlos esperar a la hora de servirlos y darlos de comer. Hubiera actuado mejor si, tras haber pedido permiso a su maestro, hubiera cedido toda la comida a las hormigas, apresurándose luego a preparar otra cosa para los invitados. Eso sí que hubiera sido una prueba de perfección en la *futuwwa*.

Sobre el conocimiento de la estación del abandono de la *futuwwa* y de los secretos que contiene

(Cap. CXLVII)

El abandono de la *futuwwa*, que es preferir siempre [a Dios, es la *futuwwa* misma, si realizas su sentido.

Negarla es afirmarla,
matándola la resucitas.

No la hace desaparecer
más que la extinción:

forma tú parte de los que la practican;
en Dios la *futuwwa* tiene su refugio.

HAS de saber que el abandono de la *futuwwa* es que obres para ti mismo y para tu interés propio. Si actúas de esta forma obedeciendo a una orden divina y no a tu naturaleza individual y egoica, estás realizando la *futuwwa*. Todo aquel que se encuentre en esa estación es un hombre de *futuwwa* sin serlo, calificado por dos atributos opuestos. La *futuwwa* tiene, en efecto, un estatuto perfectamente comparable al del amor. El

amante se encuentra preso entre dos contrarios cuando, como a veces sucede, el amado adora algo que el amante detesta, situación que el amor, en sí mismo, ni demanda ni exige.

Has de saber que el hombre desea cumplir lo establecido por el Legislador con el fin de aceptar lo que se le ha impuesto y alcanzar así, según el develamiento, la fe y la razón, el más alto grado. Cuando se le presentan dos obras —ya se trate de actuar o de abstenerse al respecto de algo—, escogerá la que considere como mejor. Según la tradición profética, a aquel que haya cometido un asesinato y no haya pagado con su vida el crimen cometido, Dios lo castiga o lo perdona, según Su Voluntad. Sin embargo, refiriéndose al suicida, asesino de sí mismo, Él ha dicho: *Mi siervo se me ha adelantado, y yo le he prohibido la entrada en el Paraíso*, sin hacer depender su destino de Su Voluntad Misericordiosa.

Todos sabemos que cada ser considera que su propia alma tiene un derecho mayor y una mayor sacralidad que la del otro. Por otro lado, hemos visto que la *futuwwa* consiste en obrar dándole siempre prioridad al derecho del otro sobre el propio. Y, sin embargo, en más de una ocasión vemos cómo el Legislador ha recordado que el derecho de su alma lo lleva hasta Dios, por encima de los derechos de los demás. El *fatá* es aquel que actúa bajo las órdenes de otro, no bajo las propias, y a favor del derecho del otro, nunca del propio, pero

siempre y en todo caso bajo la orden de su Señor. Por tanto, he aquí que se encuentra ante dos posiciones. Una de ellas es evidente, y consiste en obrar según la Orden de Dios, pero la otra no lo es tanto. Cuando el gnóstico se encuentra en la situación de dar a cada uno sus derechos, siendo él responsable de los derechos de los otros, no le es posible actuar según la *futuwwa* tal y como hemos venido hablando de ella, prefiriendo al otro de forma absoluta. Debe en ese caso comenzar por el derecho de su propia alma, por su propio derecho, sin respetar las condiciones de la *futuwwa*. Si no actúa de esta manera, no está respetando este otro aspecto de la *futuwwa*, que es el de plegarse de forma absoluta a la Orden de Dios. Se encontrará entonces en un estado de perplejidad, hasta que recuerde que *Dios ha comprado a los creyentes sus almas* (Corán IX, 111). En efecto, mi alma no me pertenece a mí, sino a Dios. Debo entonces comenzar por ella, y concederle la preferencia sobre las demás, pues es Dios su poseedor, no yo. Por esta razón, la *futuwwa* encuentra su perfección, su culminación, ¡oh paradoja!, en el «abandono» de ella misma. (Sin embargo solo lo percibirán así, como una paradoja, aquellos a los que un velo impida ver la verdadera realidad de las cosas). Aquel que es el Poseedor de mi alma me ha ordenado que le reconozca su derecho.

Introducción

POR ANDRÉS GÓJABRO

ABÛ SA'ÏD ABÎ-L-KHAYR

**LAS CUARENTA ESTACIONES
DEL ALMA EN SU
ASCENSIÓN A DIOS**

ABO SA'ID ABU-L-KHAYR

LAS CUARENTA ESTACIONES
DEL ALMA EN SU
ASCENSION A DIOS

Introducción

POR ANDRÉS GUIJARRO

EL maestro sufí persa Abû Sa'îd Abî-l-Khayr (m. 1048-9) es conocido en Occidente por sus cuartetos, traducidos y publicados en varias ocasiones. Entre sus contemporáneos fue reconocido como un maestro de talla inmensa, a menudo preso de intensos estados espirituales. Como otros antes que él, durante esos estados solía declamar poemas «iconoclastas» como el siguiente:

Hasta que toda mezquita existente bajo el sol no
[haya sido destruida,
nuestra sagrada obra no habrá culminado,
ni aparecerá un verdadero musulmán hasta que fe
[e infidelidad sean una sola cosa.

Ha llegado hasta nosotros su definición de sufismo, profusamente citada por los recopiladores:

El sufismo consiste en que abandones cualquier cosa que tengas en tu mente, que des lo que ten-

gas en tu mano y que hagas cualquier cosa de la que seas capaz.

Así mismo, los biógrafos suelen hacer mención de su peculiar postura para la meditación, con la vista fija en su propio ombligo. Se sabe que recibió la iniciación de Abû-l-Fadl al-Hasan al-Sarakhsi, a quien siempre reconoció como su *pir* («maestro espiritual»). Tras la muerte de este, se vinculó al maestro Abû 'Abbâs al-Qassâb («el carnicero»).

Abû Sa'îd Abî-l-Khayr fue el autor de una de las más antiguas y mejores descripciones de las *maqâmât* (sing. *maqâm*, «estaciones espirituales»), tituladas en persa *Maqâmât-i 'arba'in* (Las cuarenta estaciones).

Una gran parte de los tratados de sufismo que los maestros han escrito a lo largo de los siglos ha estado dedicada a las estaciones que los adeptos realizan y a los estados (*ahwâl*, sing. *hâl*) que recorren en su viaje a lo largo de la Vía (*tarîqa*) hacia Dios. Su insistencia sobre este tema, en unas ocasiones bajo la forma de enumeraciones de las estaciones (*maqâmât*) y de los estados (*ahwâl*) de la Vía, y en otras bajo la forma de listados de virtudes espirituales que los iniciados deben adquirir y realizar, es debida a la importancia fundamental del conocimiento de los estados para aquel que aspira a atravesarlos y a alcanzar, más allá de ellos, la Presencia divina. El «más grande de los maestros», Ibn 'Arabî, hablaba de este modo en el capí-

tulo CXXXVIII de sus *Iluminaciones de La Meca* sobre el conocimiento de los estados espirituales:

No hay otro camino que lleve hacia el conocimiento de los estados (*ahwál*) salvo el de la experiencia inmediata. No puede ser definido intelectualmente ni existe prueba conceptual alguna que pueda sostener ese conocimiento. Sucede con él lo mismo que con el conocimiento de la dulzura de la miel o la amargura del áloe, el placer del acto sexual, el deseo ardiente, el anhelo, etc. Es imposible para cualquiera conocer este tipo de conocimientos sin experimentarlos directamente y participar en ellos. Los «equivocos» que tienen lugar aquí, en esta categoría propia de las Gentes de la intuición directa, son como los de aquella persona cuyos órganos del gusto están dominados por la bilis amarilla, y encuentra en la miel un gusto amargo en lugar de dulzor, pues en sus órganos gustativos solo hay bilis.

Si dejamos de lado el concepto erróneo y limitado del hombre —proveniente fundamentalmente del dualismo cartesiano y de una falsa interpretación de ciertas tesis escolásticas— como el de una criatura hecha solo de cuerpo y mente, y si, por el contrario, retornamos a la concepción tradicional del ser humano como compuesto de cuerpo, alma y espíritu (el *corpus, anima y spiritus* del Hermetismo y de otras doctrinas sapienciales), la pertinencia del estudio de los mencionados estados espirituales aparece como algo evidente.

El espíritu, luminoso e inmutable, brilla por encima de los horizontes del alma, inseparable de Dios, de modo que aquel que accede a ese mundo ha traspasado el umbral del Paraíso y disfruta de la Presencia de Dios. El cuerpo, por su parte, comporta también, en su existencia objetiva y natural, los *vestigia Dei*, el «rastros de Dios». Templo del espíritu (*hayâkil al-nûr*, «templos de la Luz», como los llamaba Suhrawardi de Alepo), el cuerpo juega un papel positivo en el proceso de la realización espiritual. Lo que queda es el alma, el *anima*, que es precisamente el sujeto de la obra espiritual. Es el plomo que debe ser transmutado en oro, la Luna que debe casarse con el Sol, y al mismo tiempo el dragón que debe ser sacrificado por el héroe que busca el tesoro. Es al hombre en su estado de «caída» y aún no «renacido al espíritu» al que se dirigen los tratados sobre las disciplinas espirituales. Un hombre así se identifica exclusivamente con la sustancia psíquica, es decir, con la mente. Este tipo de hombre se identifica con el alma que aún no ha podido disfrutar de la experiencia liberadora que se deriva del contacto con el espíritu, es decir, con el alma cautiva en un mundo de impresiones sensoriales que derivan del cuerpo, así como de las inferencias lógicas que origina. El alma de un hombre así se encuentra atrapada en un laberinto subjetivo, oscuro y repleto de impulsos pasionales. La *nafs*, el alma egoica, es, desde este punto de vista, la dimensión inferior

de la existencia interior del hombre, su naturaleza animal o satánica. La *nafs* no puede estudiarse a sí misma con objetividad, y menos aún «curarse». Solo el espíritu, la naturaleza superior o angélica del hombre puede conocer verdaderamente al alma, tratarla y transmutarla. La vía espiritual no es otra cosa que el proceso de desarraigo del alma del mundo psicofísico al que se encuentra unida, y su implantación en lo Divino. Esto implica una transformación radical, que es posible merced a la gracia de la Revelación y de la iniciación, hasta el punto de hacer del alma una digna esposa del espíritu y así unirse a él. Para llegar hasta Dios, el alma ha hacerse parecida a Él. De ahí la importancia de los estados y las estaciones que debe realizar y de las virtudes espirituales (*mahâsin* o *fadâ'il*) que debe adquirir, estados y virtudes que marcarán los grados de su ascensión hasta Dios.

En realidad, cada virtud es una estación por la que el alma debe pasar, después de haberla realizado. Si partimos de la famosa definición de sufismo que hizo Junayd¹: «El sufismo es que Dios te

¹ Originario de Nahawand (Persia), los sufíes han dado a Junayd el título de *Sayyid al Ta'ifa* (lit.: el Señor del Grupo, entendiéndose aquí por «el Grupo» a los sufíes). Junayd se cuenta entre los sufíes denominados «sobrios». Jamás salieron de sus labios exclamaciones extáticas como las pronunciadas por otros maestros. Ni tan siquiera llevaba la vestimenta habitual de los sufíes, y se vestía como los eruditos y jurisprudentes. Alguien le sugirió que debería vestir la túnica sufi, al ser uno de ellos. Él respondió: «Si pensase que los ves-

haga morir a ti mismo y te resucite en Él», comprenderemos que la adquisición de las virtudes espirituales, de los estados y las estaciones son grados que marcan la muerte del alma en su aspecto accidental y carnal y su resurrección en Dios. No hay que olvidar que el objetivo del sufismo es retornar a Dios, *al Haqq* (la Realidad, la Verdad), y no la adquisición de ninguna estación particular, pero dado que el hombre no es solo una inteligencia que puede discernir la Verdad y conocer lo Absoluto, sino también una voluntad, las virtudes son elementos necesarios en su vínculo a la Verdad. Pero insistamos una vez más: el objetivo del sufismo es Dios mismo, no adquisiciones de orden criatural; los sufíes no han dejado nunca de subrayar que el objetivo de la búsqueda no es sino Él, más allá de todos los estados y todas las virtudes. Las virtudes, desde este punto de vista, no son ya tanto actitudes morales como estados interiores, inseparables de su significación intelectual y espiritual.

tidos fueran de alguna importancia, me haría un traje de hierro fundido, porque la voz de la Verdad dice:

«Carece de importancia la *khirqā* (el manto sufí).
Lo único que importa es un corazón ardiente».

La madre de Junayd era hermana del célebre sufí Sarî al-Saqatî, y Junayd se convirtió en su discípulo. Fue también alumno de Hârith al Muhâsibi (v. nota 8). Parece que murió en Bagdad en el año 910 a la edad de noventa años.

Si en el sufismo la discusión sobre los estados espirituales va pareja a la de las virtudes, esto se debe precisamente al hecho de que el sufismo considera las virtudes no como actitudes exteriores, sino como estados del ser. Las virtudes tienen un aspecto ontológico definido. Por esa razón, en los listados clásicos de los estados y las estaciones del alma, casi siempre nos encontramos con algo que, a simple vista, puede parecer una mera enumeración de «virtudes». Un estado o estación como, por ejemplo, la paciencia (*sabr*), o como la entrega confiada en Dios (*tawakkul*), aparece como una virtud. Esto quiere decir que, cuando el alma realiza ese estado, no solo posee esa virtud de manera «accidental», sino que, de alguna manera, su misma sustancia ha sido transformada. En ese estadio de la Vía, el alma es ella misma esa virtud. Decía Abû-l-Hasan al-Nûrî², compañero y discípulo de Junayd:

² Abû-l-Hasan al-Nûrî de Bagdad nace hacia el 840. Ganó el apelativo de «al-Nûrî» («el luminoso») por la luz espiritual de origen sobrenatural que, según sus contemporáneos, emanaba de su persona. Fue uno de los representantes de la rama «ebria» de la escuela de Bagdad. Su postura contrastó con la de su compañero Junayd, representante de la «sobriedad» y, como él, discípulo de Sarî al-Saqatî. Ayudó a fijar el lenguaje técnico del sufismo temprano. Junayd deploró la muerte del «Príncipe de los corazones», como era también conocido, ocurrida en Bagdad en el año 907, con unas significativas palabras: «La mitad del sufismo acaba de morir con él». Sobre Nûrî, recomendamos la lectura de la obra *Moradas de los corazones*, Trotta, Madrid 1999.

Los sufíes son aquellos cuyas almas están libres de las impurezas de la naturaleza humana. Son aquellos que se han deshecho de la miseria inherente al alma, y se han liberado de todo deseo hasta alcanzar el rango supremo y el más alto grado. Se han desembarazado de todo lo que no sea Él. Ni poseen nada ni son poseídos por nada.

Es precisamente la purificación del alma y el despojamiento de sus pasiones y deseos la que exige la adquisición de las virtudes y la realización de las estaciones espirituales. Si el alma no se encontrara «separada» del espíritu por los velos de las pasiones y la ignorancia, ya se encontraría en posesión de esas virtudes de forma natural y no habría necesidad de «adquirirlas». Pero en tanto que existen dichos velos interponiéndose entre ella y la luz del espíritu, que le hace acceder al conocimiento de Dios, le es necesaria una disciplina espiritual, y es necesario que muera y resucite, con el fin de revestirse de forma apropiada para acceder a la Presencia divina.

En los *Mahâsin al-Majâlis* (Los adornos de las sesiones), una de los tratados más profundos sobre el tema de las virtudes espirituales, el sufi marroquí Ibn al-'Arîf³ escribe:

³ Ibn al-'Arîf de Almería (1088-1141), discípulo de Ibn Masarra y sucesor de este a la cabeza de la escuela de Almería. Deportado a Marruecos por los almorávides, murió en Marrakech, donde se encuentra su tumba. La obra aquí mencionada está publicada en español. Véase Abulabás Ben Alarif de Almería, *Mahasin al-Machalis*, Sirio, Málaga, 1987.

Revelación santa.

Y un divino coloquio llega, cuya audición jamás [estorba y cuya prosa y verso ardientemente deseamos».

La vía espiritual se encuentra jalonada de renovados encuentros entre el alma y el espíritu, de los cuales unos son pasajeros y los otros permanentes, hasta que el caballo salvaje y rebelde del alma es sometido y domesticado, y el alma impregnada del perfume del espíritu, logrando así la transformación de su propia sustancia.

El sufismo distingue, en las experiencias del alma en la vía iniciática, entre unos estados permanentes y otros pasajeros. Los primeros son las *maqâmât* y los segundos los *abwâl*. El término *maqâm* fue, como la mayoría de los términos del sufismo, recogido del Corán, en el que aparece con frecuencia con los sentidos de *lugar* y *rango*. El *maqâm* es un lugar firme, un pilar sólido: *Cada uno de nosotros tiene una estación determinada* (XXXVII, «Las Filas», 164); *Los que se sobrecogen ante Dios están en una estación segura* (XLIV, «La Humareda», 51); *Para el que teme la estación de su Señor hay dos jardines* (LV, «El Todo-Misericordioso», 46); *Tal vez tu Señor te haga resurgir en una estación digna de elogio* (XVII, «El Viaje Nocturno», 79), etc.

Es evidente que el hombre que no ha sentido la atracción de Dios y no se ha vinculado a la Vía

espiritual, lo ignora todo sobre esos estados espirituales, como dice Niffarî⁴:

Cuando Yo (Dios) estoy ausente, recoges en ti tu miseria y todas las existencias fenoménicas vienen a consolarte a causa de mi ausencia. Si les prestas atención, les obedecerás, y si los obedeces, entonces ya no Me verás más.

Los maestros sufíes han tratado desde el principio de forma exhaustiva los temas relacionados con los estados y las estaciones, así como la relación entre ambos. Varios maestros se han dedicado en sus obras a enumerar las *maqâmât*: según al-Kalâbâdhî

⁴ Niffarî es una de las figuras más oscuras del sufismo. Procedía seguramente de Irâq y, por su nombre, más concretamente de Niffâr, la antigua Nippur. Falleció probablemente en los primeros años del siglo X. De las obras que se le atribuyen, la más célebre es la titulada *Mawâqif* («altos», «moradas»). Consiste en 77 estaciones individuales, cada una de ellas bajo la forma de una breve revelación divina dirigida al buscador que se encuentra en dicha estación. De esta obra es el siguiente párrafo: «Alláh me ha dicho: formula tu petición diciéndome: Señor, ¿cómo debo apegarme firmemente a Ti de modo que el día del Juicio no me castigues ni apartes Tu Rostro de mí? Entonces Yo (Alláh) te responderé diciendo: Cíñete a la *Sunna* (la práctica de la tradición profética, el ejemplo de Muhammad) en tu doctrina y tu práctica externas, y apégate en tu alma interior a la *Gnosis* que te he dado; y sabe que, cuando Me doy a conocer a ti, no quiero aceptar de ti nada de la *Sunna*, excepto lo que Mi *Gnosis* te aporta, pues tú eres uno de aquellos a quienes Yo hablo; Me oyes y sabes que Me oyes, y ves que Yo soy la Fuente de todas las cosas».

serían veinte, mientras que según al-Qushairî son doce los grados en la ascensión hasta la Verdad. Al-Sarrây, por su parte, afirma que son siete, mientras que Abû Tâlib al-Makkî y al-Gazâlî enumeran nueve. En realidad, la cantidad puede ir de cuatro, según al-Tirmîdhî, a cuarenta mil, según al-Sha'rânî. Esas diferencias se deben a que algunos de ellos solo hablan de su experiencia personal y enumeran las estaciones por las que han pasado. Otros resumen y dan un nombre idéntico a lo que otros desdoblan, y los hay que no diferencian entre *maqâm* y *hâl* —pues el *hâl*, efectivamente, puede convertirse en un *maqâm*—. Como cada uno ha examinado el tema desde el punto de vista de la estación en la que él mismo se hallaba, exteriormente pueden encontrarse divergencias entre los términos y las expresiones, aunque el sentido interior de las mismas convergen en una misma realidad inefable. El mismo al-Suhrawardî escribió:

La confusión entre *hâl* y *maqâm* es grande. Las sentencias de los maestros al respecto parecen a veces contradictorias, y lo que unos consideran *hâl*, para otros es un *maqâm*.

A este respecto Mahmûd Shabistarî⁵ ha dicho en su *Gulshân-i râz*:

⁵ Es el creador del sublime poema titulado *Gulshan-e Raz* (La Rosaleda de los Secretos). Este poema, profusamente comentado por sufíes y no sufíes, se cuenta entre las más sublimes obras de la Vía, y ha inmortalizado el nombre de su autor. Shabistarî murió en torno al año 1320.

En cuanto a los santos de esta Vía, cada uno nos enseña desde su propio grado, y como el lenguaje de cada uno corresponde al grado que ha alcanzado, a veces se han comprendido entre ellos con dificultad.

En los textos clásicos abundan las definiciones de los términos «estado» y «estación». El término «estado» se utiliza para referirse tanto al estado del alma como a un «modo de ser» particular. Algacel⁶, por ejemplo, en su *Ihyá 'ulúm al-Dîn* (Vivificación de las ciencias de la Religión), la usa en el sentido técnico de la Vía:

Toda estación espiritual se compone esencialmente de tres cosas: conocimientos, estados y actos.

En su célebre *Ta'rifât*, al-Jurjânî hace una distinción parecida, destacando además la diferencia entre el esfuerzo necesario para conseguir un *maqâm* y el carácter de don gratuito que posee el *hâl*. Dice:

⁶ Abu Hamid Muhammad al-Gazâlî, conocido en el Occidente medieval como Algacel, es uno de los más famosos sabios del islam, cuya fama ha penetrado en Oriente y Occidente. Fue rector de la Academia *Nizamiyyah* de Bagdad y detentó la posición más elevada de su tiempo en el campo de las ciencias religiosas. Sin embargo, sintiendo que ni su conocimiento ni su posición le proporcionaban satisfacción espiritual, se retiró de la vida pública y se dedicó a purificar su alma. Pasó diez años en Palestina, alejado de todos los que lo conocían, y fue durante este periodo cuando se inclinó hacia el sufismo. Jamás volvió a aceptar ningún cargo o posición. Tras este periodo de aislamiento escribió su famosa obra *Ihya' ulum al Din* (Vivificación de las Ciencias de la Religión). Murió en su ciudad natal de Tús en el año 1111.

El *hál* es entre las gentes de la Realidad (los sufíes) una «tonalidad» espiritual que resuena en el corazón sin afectarlo. No es ganada ni adquirida, ya sea dicha o desgracia, contracción o expansión. El *hál* desaparece con la aparición de los atributos propios del ego, y puede seguirle otro estado similar o no. Los estados son dones de Dios, mientras que las estaciones hay que conseguirlas. Los estados manan de la fuente de la Generosidad divina, mientras que las estaciones se consiguen mediante el esfuerzo.

Esta distinción aparece más clara en las descripciones de Hujwîrî, en su *Kashf al-Mahjûb* (El descubrimiento de lo velado), donde escribe:

La estación (*maqâm*) denota la posición de aquel que se halla en la Vía de Dios, y la realización de las obligaciones que comporta, así como su mantenimiento en esa estación hasta alcanzar la perfección. Es imposible abandonar una estación sin haber realizado antes las obligaciones correspondientes a este⁷.

El estado (*hál*) es, por el contrario, algo que desciende al corazón del hombre, sin que este sea capaz, con sus propias fuerzas, de conservarlo o retenerlo. Mientras que el término «estación» alude a la Vía del peregrino espiritual y su progreso en el campo del esfuerzo, así como el rango proporcional a su «mérito», el término «estado» denota el favor y la gracia que Dios concede al

⁷ Es decir, que el *maqâm* no se puede perder excepto por la extinción en grados más altos.

corazón de su siervo, sin que tengan ninguna relación con esfuerzo alguno por parte de este. La «estación» pertenece a la categoría de los actos, y el «estado» a la de los dones. Aquel que posee una «estación» se mantiene en ella por su propio esfuerzo, mientras que quien posee un «estado» está muerto a sí mismo y se mantiene en el estado que Dios ha creado en él.

La mayoría de los sufíes han aceptado esta distinción fundamental entre los dos tipos de experiencia que el alma realiza a lo largo de su viaje espiritual, con la excepción de algunos que, como Hârith al-Muhâsibî⁸, creían en la posibilidad de la permanencia tanto del *hâl* como del *maqâm*. Sin embargo, el carácter pasajero del primero, aceptado casi

⁸ Fue amigo y compañero de Junayd. Se le llamó «al Muhâsibî» debido a su gran diligencia en el asunto de la vigilancia de sí mismo y el examen de conciencia (*muhâsaba*). Al-Muhâsibî (siglo IX d. de c.) es el más antiguo introductor de este ejercicio espiritual en el sufismo. Algacel en Oriente e Ibn 'Arabî en Occidente, lo propagaron después de él. En su *Ri'âya* desarrolla los temas más importantes de la vida interior: tras demostrar la necesidad del examen de conciencia y enumerar sus partes, trata de la Vía y sus grados, de la preparación para la muerte, de la sinceridad de intención contra las tentaciones de la hipocresía espiritual, de la entrega a Dios sólo, sin mezcla de amor propio o egoísmo, de la importancia de la intención pura para el verdadero arrepentimiento, de la necesidad de desechar la vanidad y la soberbia espiritual, de la envidia y la ilusión espiritual, y, finalmente, del plan de vida para todas las horas del día. Nacido en Basora en el 781, murió en el 857.

unánimemente por los maestros de todos los tiempos, denota una realidad profunda que debe ser tomada en consideración a la hora de abordar la descripción de la vía espiritual. Como consecuencia de la disciplina espiritual, el discípulo adquiere una estación que deviene permanente, en el sentido de que este se eleva en la jerarquía del ser a un nuevo grado de existencia y de consciencia. La posesión de un *maqâm* no es algo a lo que necesariamente tengan que realizar todos los aspirantes en la Vía. Sin embargo, la Misericordia de Dios y Su Generosidad hacen que, en ocasiones, regale al discípulo una chispa de la luz divina, que iluminará durante un momento su alma y la colocará en un estado que la sobrepase. El *hâl*, por su parte, es un don divino que puede tener lugar tanto en un debutante en la Vía como en un sufi detentador de una elevada estación. Puede incluso tener lugar en un no iniciado, de forma que, gracias a ese estado, se desarrolle en ese ser una predisposición a recibir los dones del Cielo. La *baraka* («gracia divina»), dirían los sufíes, corre por las venas de la Existencia y se derrama en ocasiones incluso sobre aquellos que no están vinculados a la Vía de Dios. De hecho, el término *hâl* ha adquirido en la lengua árabe —y también en persa— un sentido más allá de la definición estrictamente sufi: el sentido de una experiencia interior fuera del orden de lo habitual, que hace salir al alma por unos momentos fuera de sus límites ordinarios. Parece, además, como propio de la naturaleza del

hâl el hecho de manifestarse al exterior, de uno u otro modo. Dice a este respecto Ibn 'Atâ' Allâh al-Iskandarî en sus *Sentencias de Sabiduría*:

Múltiples y multiformes son las obras exteriores, porque múltiples y multiformes son los estados [interiores

A las muchas definiciones de *hâl* y *maqâm* hechas por los maestros, añadimos esta, de encantador lirismo, que Rûmî hace aparecer en su *Mathnawî*:

El *hâl* es como cuando la hermosa novia aparta su [velo, y el *maqâm* es cuando el rey queda a solas con ella [en la cámara nupcial.

Podemos constatar cómo algunos de los estados descritos como tales por otros sufíes, son incluidos por Abû Sa'îd entre las estaciones. También puede parecer paradójico que añada algunas estaciones tras la estación de la «permanencia» (*baqâ'*), que se suele considerar como la superior. Sin embargo, las estaciones que aparecen tras esta pueden ser consideradas como etapas que transcurren en la parte del Viaje iniciático que tiene lugar «en Dios» (*fi-l-Llâh*), una vez que el peregrino haya culminado su viaje «hacia Dios» (*ilâ-l-Llâh*). Un ejemplo: la estación que el autor denomina «servicio» (*khidma*), y que sigue a la de la «permanencia», no debe de ser entendida en el senti-

do de acción o servicio religioso, sino en el del «servicio» llevado a cabo por un ser que ya ha experimentado la Unión con Dios (*wisál*). Se está aludiendo aquí a un concepto que tiene que ver con la llamada «realización descendente»⁹. Finalmente, la estación más alta de las descritas por Abû Sa'íd es el mismo sufismo. De esta forma, el autor nos indica que, con el fin de realizar el sufismo en su plenitud, es necesario haber realizado las estaciones mencionadas, y haberlas superado, hasta la estación suprema, que es la de la realización total de la Unidad. Sin embargo, las estaciones no son —lo repetimos una vez más— fines en sí mismas: son grados que conducen al Uno, que está más allá de todos los estados y estaciones del alma; al Uno que reside en el centro más íntimo del hombre, en el origen que une todos los estados del ser, comprendidos los dominios corporal, psíquico y espiritual, con su Principio común.

⁹ La realización del ser en su proceso iniciático tiene dos aspectos o fases: el proceso ascendente que está en principio abierto a todos los que sean capaces de realizarla y la otra, excepcional, que es un descenso. En tanto que el ser que permanece en lo no-manifestado ha realizado su camino para sí mismo, el que «desciende de nuevo» cumple una función predestinada de «enviado del Cielo». Este enviado está encargado de traer a los seres de este mundo las influencias espirituales propias de su estado. Es la función desempeñada por los grandes profetas de la Historia, los fundadores de religiones y los creadores de ritos o de «adaptaciones» providenciales en las Vías espirituales.

المقامات الأربعين

En el Suhrab al-Hind, el libro de los cuarenta y cuatro capítulos, se trata de esta materia.

El autor, el gran maestro de la lengua árabe, el autor de los libros de gramática y de sintaxis, el autor de los libros de prosodia y de métrica, el autor de los libros de lógica y de filosofía, el autor de los libros de medicina y de astronomía, el autor de los libros de historia y de geografía, el autor de los libros de poesía y de prosa, el autor de los libros de ciencias y de artes, el autor de los libros de moral y de ética, el autor de los libros de política y de economía, el autor de los libros de derecho y de jurisprudencia, el autor de los libros de medicina y de cirugía, el autor de los libros de astronomía y de astrología, el autor de los libros de historia y de geografía, el autor de los libros de poesía y de prosa, el autor de los libros de ciencias y de artes, el autor de los libros de moral y de ética, el autor de los libros de política y de economía, el autor de los libros de derecho y de jurisprudencia, el autor de los libros de medicina y de cirugía, el autor de los libros de astronomía y de astrología.

LAS CUARENTA ESTACIONES

... de la vida humana...
... en el mundo...
... de la vida humana...
... en el mundo...
... de la vida humana...
... en el mundo...
... de la vida humana...
... en el mundo...
... de la vida humana...
... en el mundo...

LAS CUARENTA ESTACIONES

... de la vida humana...
... en el mundo...
... de la vida humana...
... en el mundo...
... de la vida humana...
... en el mundo...

... de la vida humana...
... en el mundo...
... de la vida humana...
... en el mundo...
... de la vida humana...
... en el mundo...
... de la vida humana...
... en el mundo...
... de la vida humana...
... en el mundo...

المقامات الأربعين

En el Nombre de Dios, el Todo-Misericordioso, el Misericordiosísimo, en Quien está nuestro Refugio.

El maestro, el peregrino de la Vía, el adorador de Dios, el rey de los santos de entre los buscadores de la Verdad, Abû Sa'îd ibn Abî-l-Khayr —que el Señor ilumine su alma—, ha dicho que el sufi debe de adquirir y realizar cuarenta estaciones (*maqâmât*) para que su marcha en el camino del sufismo culmine con éxito.

النَّيَّةُ

La primera es la intención (*niyya*).

El sufí deberá poseer una intención tal que cuando este mundo y lo que contiene, así como el Otro, con su Paraíso y su Infierno, le sean ofrecidos, entregue gustoso este mundo a los incrédulos, el Otro y su Paraíso a los creyentes, reservándose los padecimientos y las torturas del Infierno para sí mismo.

الإنابة

La segunda es la conversión (*inâba*).

Cuando se retira a la soledad, ve a Dios. Los cambios de este mundo no afectan en lo más mínimo a su secreto interior, y las calamidades que envía el Cielo no espantan al pájaro de su amor.

التوبة

La tercera estación es el arrepentimiento (*tawba*).

Todos los hombres se abstienen de aquello que les ha sido prohibido (*harám*) y se arrepienten de sus transgresiones. No comen lo que se les ha prohibido comer, por miedo a sufrir un castigo. Pero ellos (los sufíes) se arrepienten de lo que está permitido (*halál*), y comen de lo que no está prohibido, de forma que no caen en lo prohibido ni tampoco en lo dudoso.

الإرادة

La cuarta estación es el estado de discípulo (*irâda*).

Todos los hombres buscan la comodidad y, junto a esta, las riquezas y los beneficios del mundo. Ellos, sin embargo, buscan el sufrimiento y, junto a él, la soberanía espiritual y la santidad.

المجاهدة

La quinta estación es el combate espiritual (*mu-jáhada*).

Las gentes luchan por multiplicar el diez en veinte, mientras que ellos persiguen reducir el veinte a la nada.

المراقبة

La sexta estación es la atención constante (*murâqaba*).

La atención constante consiste en mantener el alma en retiro para que el Señor del Universo la preserve de todo mal.

أَلْصَبْرُ

La séptima estación es la impasibilidad (*sabr*).

Si los dos Mundos se derrumbaran sobre sus cabezas, no se inmutarían, y lo mismo sucedería si el amor de todos los habitantes de este mundo se dirigiera de pronto hacia ellos.

الذکر

La octava estación es la invocación del Recuerdo de Dios (*dhikr*). Ellos Lo conocen en sus corazones y Lo invocan con la lengua. No conocen otro camino que aquel que conduce a Su Presencia.

الرضا

La novena estación es la satisfacción (*ridâ*).
Si Dios los priva de vestido, están satisfechos.
Si los priva de alimento, están satisfechos. Jamás se limitan a los cuatro muros de la voluntad propia.

مخالفة النفس

La décima estación es la oposición al ego (*mukhâlafat al-nafs*).

Si durante setenta años su ego se lamentara con el deseo de recibir un solo favor, no recibiría más que pena y sufrimiento.

الموافقة

La undécima estación es la perfecta ecuanimidad (*muwáfaqat*). Incomodidad y bienestar, favor y privación, son idénticos para ellos.

التسليم

La duodécima estación es la sumisión (*taslím*).

Si la flecha del destino los alcanza desde la esquina escondida de la desgracia, ellos se colocan en la catapulta de la resignación y se exponen a las flechas de la calamidad, haciendo de su corazón y de su alma una diana. Permanecen siempre inquebrantables ante la flecha del destino.

ألتوكل

La decimotercera estación es la entrega confiada (*tawakkul*).

No piden nada ni a la criatura ni al Creador. Lo adoran por Sí mismo, y no hay entre ellos ni pregunta ni respuesta. El Señor del Universo les permite obtener el objeto de su deseo cuando tienen necesidad de él.

الزهد

La decimocuarta estación es la renunciación (*zuhd*).

De todos los bienes de este mundo, solo poseen un vestido remendado cien veces, una alfombra y un trozo de fieltro. Su vestido les resulta mil veces más precioso que brocados y trajes suntuosos.

العبادة

La decimoquinta estación es la adoración (*'ibâdat*).

Su ocupación a lo largo del día consiste en la recitación del Corán, la invocación del Nombre de Dios y la vigilia nocturna. Sus cuerpos permanecen siempre perseverantes en el servicio a los demás, sus corazones inflamados en el amor del Uno y su mente concentrada en la búsqueda de la contemplación del Señor.

الوراع

La decimosexta estación es el escrúpulo (*wara*).

Ni ingieren cualquier alimento ni se visten con cualquier ropa, ni frecuentan cualquier compañía: no buscan más que la compañía de Dios, Exaltado Sea.

أَلْصَدَق

La decimoctava estación es la veracidad (*sidq*).

No dan ni un solo paso si no es en la vía de la veracidad, ni pronuncian una palabra si no es la verdad. Sus lenguas dan testimonio de sus corazones, sus corazones lo dan de su secreto íntimo, y su secreto lo da de Dios.

الخوف

La decimonovena estación es el temor (*khawf*).
Cuando contemplan Su Rigor, tiemblan de
temor, y no tienen más esperanza que su obediencia les sea de alguna ayuda.

الرجاء

La vigésima estación es la esperanza (*rajá*).
Cuando contemplan Su Misericordia, estallan
de alegría, y nada les infunde temor.

ألفناء

La vigésimo primera estación es la extinción (*fanâ'*).

Hacen fundir sus egos en el crisol de la aniquilación, y se vacían de todo aquello que no sea Él. Sus lenguas ya no narrarán más asuntos de este mundo. Solo pronunciarán Su Nombre. Sus cuerpos no se moverán más que para obedecerlo y sus mentes no estarán activas más que por Él.

البقاء

La vigésimo segunda estación es la permanencia (*baqâ'*).

Si dirigen sus miradas hacia la derecha, solo ven a Dios. Si las dirigen hacia la izquierda, solo ven a Dios. Le ven en cualquier condición en la que se encuentren. Permanecen gracias a Su Permanencia, satisfechos lo que ha ordenado, dichosos por su Gracia y su Bondad.

علم اليقين

La vigésimo tercera estación es la Ciencia de la Certeza (*'ilm al-yaqîn*).

Cuando miran con el ojo de la Ciencia de la Certeza, contemplan todo el Universo, desde el cielo superior hasta el nivel más bajo de la Tierra, sin ningún velo.

حق اليقين

La vigésimo cuarta estación es la Realidad de la Certeza (*haqq al-yaqîn*).

Cuando miran con el ojo de la Realidad de la Certeza, dejan atrás todas las obras creadas y todas las criaturas, y ven a Dios sin «cómo» ni «por qué», sin velo alguno.

المعرفة

La vigésimo quinta estación es la gnosis (*ma'rifa*).

Contemplan a Dios a través de todas las criaturas que habitan los dos mundos, y nadie podría poner en duda lo que perciben.

الجهد

La vigésimo sexta estación es el esfuerzo (*jahd*).

Ellos le adoran en sus corazones y en sus almas, y no puede haber ninguna duda en lo que respecta a su obediencia.

ألولاية

La vigésimo séptima estación es la santidad (*wiláyat*).

Ni este mundo ni el otro son dignos de su atención. El Paraíso y todo lo que contiene no vale a sus ojos ni lo que un grano de arena.

المحبة

La vigésimo octava estación es el amor (*mahabba*).

No tienen en todo el mundo más que un único Amigo. Exteriormente, su amor no tiene más que un único objeto, e interiormente son uno con el Uno. Sus cuerpos rebosan alegría, y sus corazones están siempre dichosos en la sagrada Presencia. Ni sus esposas, ni sus hijos, ni este mundo ni las riquezas que contiene ocupan su atención.

الوجد

La vigésimo novena estación es el éxtasis univo (*wajd*).

No podrás encontrarlos ni en este mundo, ni en el sepulcro, ni en el Día del Juicio, ni en el camino que conduce al Infierno o al Paraíso. Están en la Sublime Presencia. Allá donde se encuentren, no hay más que Dios y ellos.

أَلْقُرْب

La trigésima estación es la proximidad (*qurb*).

Si dicen: «Señor, haz que todos los infieles y rebeldes, todos los politeístas y los revoltosos sean perdonados por nuestra intercesión», el Señor del Universo se pliega a su demanda.

التفكر

La trigésimo primera estación es la meditación (*tafakkur*).

No tienen por amigo íntimo más que Su Nombre, ni tienen paz más que cuando dialogan con Él en la intimidad.

الوصول

La trigésimo segunda estación es la Unión (*wisâl*).

Aunque se los pueda ver en este mundo, sus corazones están con Él.

الكشف

La trigésimo tercera estación es el desvelamiento (*kashf*).

No hay velo alguno entre sus corazones y Dios. Si dirigen su mirada hacia abajo, su vista alcanza el *Gaw-mâhî*¹⁰. Si la dirigen hacia lo alto, alcanza el Trono, el Pedestal, el Cálamo, la Tabla Guardada e incluso el «Recinto Sagrado» (*hadîrat al-quds*). Nada les está oculto.

¹⁰ El *Gâw Mâhî* es el ser mitológico, medio vaca medio pez, que sostiene el mundo.

الخدمة

La trigésimo cuarta estación es el servicio (*khidma*).

Ni por un instante dejan de servir, y no se ausentan de la presencia del Amigo ni un momento.

التجريد

La trigésimo quinta estación es el despojamiento (*tajrīd*).

Si se los conduce al Infierno, dicen: «Paz a todos». Si los lleva al Paraíso, dicen: «Paz a todos». Ni el Paraíso es para ellos causa de dicha, ni el Infierno de tristeza. Jamás se desvían de Su amistad, y no poseen nada de este mundo.

الخدمة

La trigésimo sexta estación es el aislamiento (*tafríd*).

Son extraños para las gentes de este mundo. Si se los golpea, no abandonan por eso la Vía; si se los acaricia, eso no los amansa.

الإنبساط

La trigésimo séptima estación es la expansión (*inbisât*).

Son audaces con Dios. Si el Señor del Universo les envía el ángel de la muerte en el momento del tránsito, no lo obedecen. Sus almas no abandonan sus cuerpos más que cuando escuchan la llamada del Amigo. No temen ni a *Nakîr* ni a *Munkar*¹¹, ni piensan en el Día de la Resurrección. Cuando penetran en el Cielo Supremo, no dirigen sus miradas hacia las huríes o las moradas celestiales hasta haber alcanzado la visión del Soberano.

¹¹ Son los dos ángeles que interrogan al alma en la tumba.

التحقيق

La trigésimo octava estación es la afirmación de la Verdad (*tahqîq*). Se encuentran en un estado de perplejidad y se lamentan. Han huido de las criaturas y se encuentran suspendidos de las cadenas de Su puerta.

النهاية

La trigésimo novena estación es la Meta Suprema (*nihâya*).

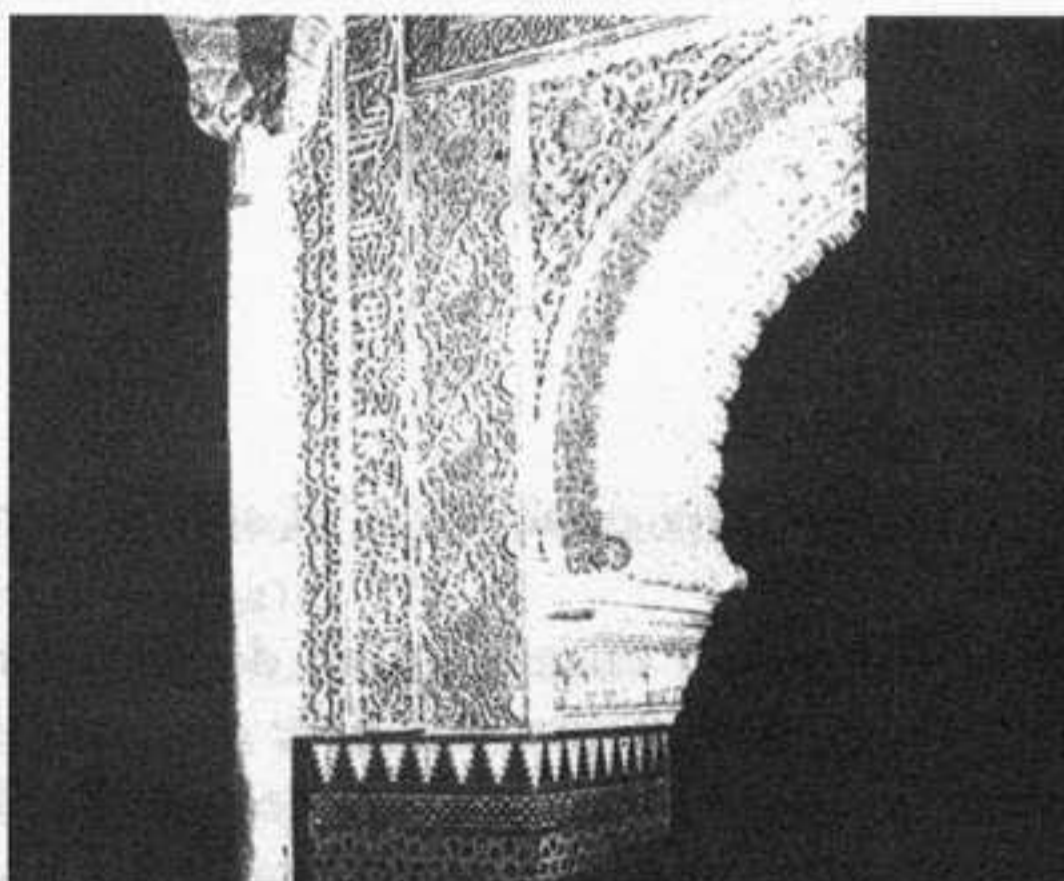
Han alcanzado la Morada tras haber atravesado el desierto de la calamidad. Han contemplado a Dios con el ojo del corazón.

التسوف

La cuadragésima estación es el sufismo (*tasawwuf*).

El sufí es aquel en el que ha desaparecido todo deseo. Su ser interior está libre de cualquier imperfección, y sus palabras libres de toda irreflexión o calumnia. Su pensamiento irradia luz y sus ojos no se dirigen hacia el mundo de la multiplicidad. Es un instrumento de la Verdad.

Cada una de estas estaciones pertenece a uno de los profetas —la Paz sea con todos ellos— desde Adán a Muhammad. Que Dios derrame la Paz sobre ellos y sobre todos los demás profetas y enviados divinos, así como sobre los ángeles de la Proximidad. Y que Dios, Exaltado Sea, esté satisfecho de todos los Compañeros del Enviado de Dios. Amén.



LA SABIDURÍA DE LOS IDIOTAS

CUENTOS DE LA TRADICIÓN SUFÍ

ARCA DE
SABIDURÍA



Págs.: 200

P.V.P.: 9,50 €



RUMI
EN BRAZOS
DEL
AMADO

**ANTOLOGÍA DE POEMAS
MÍSTICOS**

ARCA DE
SABIDURÍA



Págs.: 240

P.V.P.: 10,50 €



IBN ARABI
TRATADO
DEL
AMOR

Versión de Maurice Gloton

**ARCA DE
SABIDURÍA**



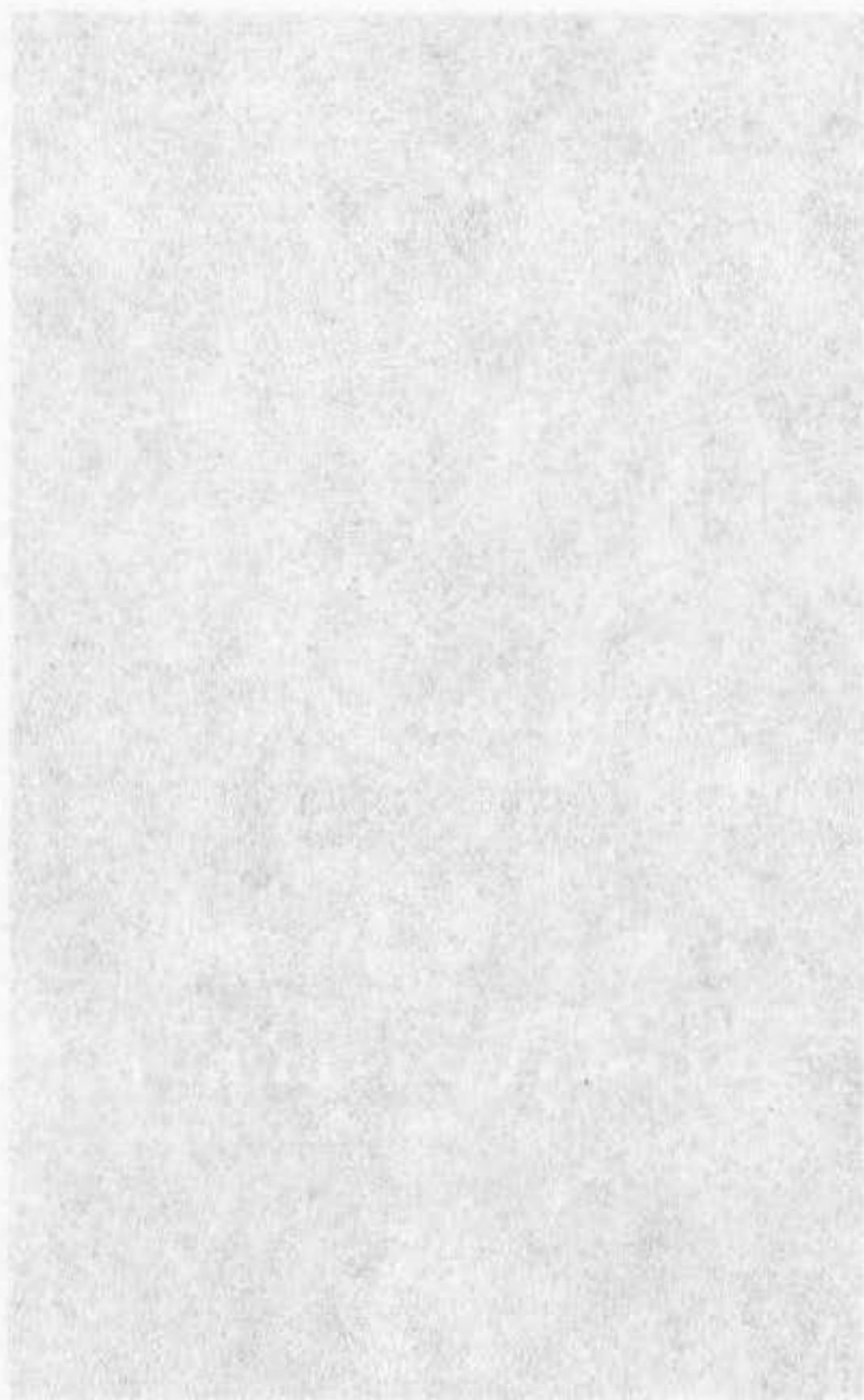
Págs.: 288

P.V.P.: 12,95 €



Págs.: 208

P.V.P.: 9,95 €



1900-1901

1900-1901



Últimos títulos publicados:

EL SUTRA DE HUI NENG

Versión de Thomas Cleary.

CUENTOS DEL ANTIGUO EGIPTO

Versión, introducción y notas de Emma Brunner-Traut.

EL LIBRO EGIPCIO DE LOS MUERTOS

Versión y notas de Albert Champdor.

CARNE DE ZEN. HUESOS DE ZEN

Antología de historias antiguas del budismo zen.

HAGAKURE. EL LIBRO SECRETO DE LOS SAMURÁIS

Jocho Yamamoto.

LA PALMERA TRANSPARENTE

Mario Satz.

LOS CIEN CUENTOS DE LA SABIDURÍA SUFÍ

Idries Shah.

EL LIBRO DE CHUANG TSE

Versión de Martin Palmer y Elizabeth Breuilly.

LA FLAUTA DE HIERRO

Nyogen Senzaki y Ruth Strout McCandless.

CULTIVANDO LAS RAÍCES DE LA SABIDURÍA

Versión, introducción y notas de Alfonso Araujo.

ASHTAVAKRA GITA

Versión, comentarios y anexos de Javier Plazas.

ENSEÑANZAS DE LA TRADICIÓN ORIGINAL

Recopilación de Sebastián Vázquez.

RUMÍ ILUSTRADO

*Versión de Philip Dunn, Manuela Dunn Mascetti y
R. A. Nicholson.*

CUENTOS DE LOS DERVICHES PERSAS. Sa'di.

Versión de Arthur Scholey.

EL EVANGELIO DE FELIPE

Introducción, versión y notas de Jean-Yves Leloup.

KAMASUTRA

Versión íntegra a anotada de Wendy Doniger y Sudhir Kakar.

EL LIBRO DE ENOC EL PROFETA

Versión del texto etíope de R. H. Charles.

LIE TSE

Versión de E. a Wong.

LA ESENCIA DEL VEDANTA

Versión de Sri Ramanananda Sarawasthi



En este volumen se recogen dos textos de hondo significado para el correcto estudio y comprensión del sufismo. El primero, debido a Ibn 'Arabî, definido por algunos como el más grande de los maestros, versa sobre el término *futuwwa* y lo forman dos capítulos que pertenecen a su magna obra "Las iluminaciones de La Meca". En ellos desarrolla de un modo magistral este concepto que podemos traducir como "caballería espiritual" y que se puede definir como *estar al servicio del Señor (Dios) y en contra de tu ego*.

El segundo se debe a Abî-l-Khayr, un sufi persa reconocido como un maestro de talla inmensa y al que debemos esta definición: *El sufismo consiste en que abandones cualquier cosa que tengas en la mente, que des lo que tengas en tu mano y que hagas cualquier cosa de la que seas capaz*.

Su texto es de una importancia capital y de un profundo significado espiritual, pues describe con gran precisión y sutileza el trayecto hacia Dios enumerando el estado particular del alma requerido para cada estación.

Los textos han sido traducidos del árabe y se complementan con valiosas introducciones y comentarios del editor.

ANDRÉS GUIJARRO ARAQUE es arabista y especialista en cultura islámica y sufismo. Sobre esta corriente mística ha traducido varios textos del árabe, del inglés y del francés, también ha escrito diversos artículos sobre el tema.

